G.W.F. HEGEL

Lecții despre Platon

HUMANITAS

Filozofie

Colecția φ

Coordonată de
SORIN VIERU

MARILE CĂRȚI MICI ALE GÎNDIRII UNIVERSALE

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL s-a născut în 1770 la Stuttgart. Între 1788 și 1793 a studiat teologia la Tübingen (din cei cinci ani, în primii doi se făcea filozofie). A fost profesor particular la Berna (1793–1796) și la Frankfurt am Main (1797–1800), docent la Universitatea din Jena (1805–1806), unde se mutase în 1801 la îndemnul lui Schelling, cu care fusese coleg la Tübingen și a întreținut o interesantă corespondență; a fost director al gimnaziului din Nürnberg (1808–1816) și profesor la universitățile din Heidelberg (1816–1818) și Berlin (1818–1821, 1823–1831). A murit de holeră la Berlin în 1831.

PRINCIPALELE OPERE: *Phänomenologie des Geistes*, 1807 (*Fenomenologia spiritului*, trad. rom. Virgil Bogdan), *Wissenschaft der Logik*, 1812–1816 (*Știința logicii*, trad. D.D. Roșca), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 1817, (*Enciclopedia științelor filozofice*, în reeditare *System der Philosophie* [*Sistemul filozofiei*], vol. I: *Die Logik* [*Logica*], trad. D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță; vol. II: *Die Naturphilosophie* [*Filozofia naturii*], trad. Constantin Floru; vol. III: *Die Philosophie des Geistes* [*Filozofia spiritului*], trad. Constantin Floru), *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, 1821 (*Principiile filozofiei dreptului*, trad. Virgil Bogdan și Constantin Floru), *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1817–1821 (*Prelegeri de estetică*, trad. D.D. Roșca, două volume), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1805–1830 (*Prelegeri de istorie a filozofiei*, trad. D.D. Roșca), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1822–1831 (*Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. Petru Drăghici și Radu Stoichiță), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832 (*Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. D.D. Roșca), *Philosophische Abhandlungen*, 1832 (*Studii filozofice*, trad. D.D. Roșca).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Lecții despre Platon

1825–1826

Traducere din germană și notă asupra ediției de
RADU GABRIEL PÂRVU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Mulțumim editurii Aubier-Montaigne pentru permisiunea de a folosi selecția de texte din volumul HEGEL, *Leçons sur Platon, 1825–1826. Texte inédit*, Paris, 1976.

© HUMANITAS, 1998,
pentru prezenta versiune românească

ISBN 973–28–0791–1

Notă asupra ediției

Textul care urmează este o comprimare a capitolului consacrat lui Platon în primul volum de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Prelegeri de istorie a filozofiei*), editat de Karl Ludwig Michelet la Berlin în 1833. El apare sub această formă prescurtată în manuscrisul lui Karl Gustav von Griesheim, publicat în volumul: G.W.F. Hegel, *Leçons sur Platon, 1825–1826. Texte inédit présenté en bilingue: Introduction, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron*, Paris, Aubier, 1976, după care am făcut traducerea de față.

Acest text este extras de Jean-Louis Vieillard-Baron din însemnările lui von Griesheim, care cuprind cursul ținut de Hegel la Universitatea din Berlin în semestrul de iarnă 1825–1826.

Cititorul avizat se poate întreba despre utilitatea traducerii acestor prelegeri care dublează într-un fel considerațiile hegeliene despre Platon cunoscute din *Prelegerile de istorie a filozofiei*. Răspunsul nostru la o eventuală întrebare ca aceasta se rezumă la cîteva argumente de bun-simț: 1. Nu ne poate fi indiferent nimic din ceea ce a gîndit Hegel despre Platon, așa cum remarcă și editorul francez. 2. Textul de față este ulterior prelegerilor amintite dacă ținem seama de faptul că Hegel a început să predea istoria filozofiei la Jena încă din iarna lui 1805–1806 (deși Michelet indică printre sursele textului publicat de el în 1833 și „caietul care conține notițele domnului căpitan von Griesheim din iarna lui 1825–1826"); prin urmare, acest text reprezintă un stadiu mai avansat al receptării lui Platon de către Hegel, lucru vizibil de altfel și din restructurarea mai multor părți din prelegerile cunoscute, precum și din regîndirea unor termeni, din diversele reformulări și abandonarea amănuntelor socotite, evident ulterior, inutile. 3. Fiind o esențializare a prelegerilor publicate de Michelet, această variantă constituie pentru publicul larg o introducere mai accesibilă nu numai în filozofia pla-

toniciană, ci și în modul de gîndire hegelian în general, căci adesea discursul lui Hegel iese din limitele stricte ale subiectului dat și se lasă în voia considerațiilor personale. 4. În schimb, pentru cei avizați constituie un bun prilej de confruntări filologice și filozofice între cele două texte sau poate chiar de speculații privitoare la evoluția gîndirii lui Hegel despre Platon. 5. Extinzînd perspectiva, vom spune că textul acesta poate constitui o nouă dovadă a stăruinței cu care germanii, începînd cu Winckelmann, Lessing și W. von Humboldt, continuînd cu clasicii filozofiei și ai literaturii și ajungînd pînă la Nietzsche sau Rohde, iar mai apoi la Heidegger, s-au întors către Antichitatea greacă în raport cu care s-au modelat și modulat ca într-un benefic recurs la o conștiință mai bună. Această influență catalitică, așa cum ar fi numit-o Blaga, este, credem, una dintre explicațiile posibile pentru uimitoarea înflorire a culturii germane, al cărei debut modern s-a produs tocmai sub auspiciile geniului grecesc. 6. În fine, poate că era nevoie de o „retraducere“ a lui Hegel după cea din 1963 (toate spiritele mari trebuie „retraduse“ periodic), cu atît mai mult cu cît între timp a apărut

excelenta serie a dialogurilor platoniciene la Editura Științifică și Enciclopedică, astfel încît termenii discuției pot fi uneori alții decît cei avuți la îndemînă de D.D. Roșca.

Însemnările lui von Griesheim nu sînt însoțite de note. Pentru acestea am apelat la două ediții ale *Prelegerilor de istorie a filozofiei*, care ne-au slujit și la confruntarea celor două texte hegeliene despre Platon. Este vorba despre *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. II, Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1971, pp. 5–143, și despre traducerea lor de către D.D. Roșca, publicată la București, Editura Academiei R.P.R., 1963 (vol. I, pp. 462–562).

Am preluat întocmai notele lui Hegel din *Prelegerile* editate de K.L. Michelet. Numerotate în text, ele sînt date la sfîrșitul lucrării, fără a se mai specifica apartenența lor. În schimb, notele noastre, marcate cu asterisc, apar în subsolul paginii și sînt însoțite de o paranteză în care se indică faptul că aparțin traducătorului.

Spre deosebire de Michelet, von Griesheim nu marchează citatele din Platon. De altfel, în majoritatea cazurilor Hegel simplifică sau para-

frazează pasajele platoniciene de referință, astfel încît rareori se poate vorbi despre o reproducere fidelă a lor. Totuși atunci cînd *unele* dintre acestea au fost suficient de apropiate de originalul platonician, am preferat să le redăm *ad litteram*, în traduceri consacrate, pentru a nu fragmenta inutil șirul gîndurilor filozofului grec și a nu pierde unele nuanțe, în ciuda, cum spuneam, reducțiilor operate de Hegel. Firește, atunci cînd fidelitatea, fie și aproximativă, a reproducerii textuale nu ne-a permis această libertate, am urmat îndeaproape textul hegelian, renunțînd la posibile ghilimele.

Textul lui von Griesheim conține destule erori de redactare evidente. Nefiind vorba despre o ediție critică, le-am îndreptat tacit, firește, după o atentă confruntare a textului și a contextului cu *Prelegerile* editate de Michelet, a căror formă este indubitabil mai îngrijită, precum și, uneori, acolo unde a fost cazul, cu dialogurile platoniciene de referință.

Mai amintim faptul că aceste prelegeri se integrează în contextul mai larg al *Prelegerilor de istorie a filozofiei* și în aceste condiții Hegel face cîteodată trimitere la lucruri discutate deja. Acestea pot fi identificate cu ușurință în amin-

tita traducere a lui D.D. Roșca, astfel încît n-am considerat necesar să le mai semnalăm.

În încheiere precizăm că, din dorința firească de a evita eventualele confuzii ce s-ar putea naște mai ales pentru cei interesați de aprofundări filozofice sau de comparații și interpretări ale textelor, ne-am străduit să armonizăm pe cît posibil, cel puțin conceptual, această traducere cu versiunile românești ale dialogurilor platoniciene la care face referire Hegel și, bineînțeles, cu *Prelegerile de istorie a filozofiei*.

RADU GABRIEL PÂRVU

PLATON

Păstrarea operelor lui Platon este unul dintre cele mai frumoase daruri ale destinului; forma și conținutul lor sînt de o însemnătate la fel de atrăgătoare.

Platon este una dintre individualitățile istoriei universale, iar filozofia sa una dintre existențele istorice care au avut, încă de la apariția lor, cea mai importantă influență asupra tuturor epocilor ulterioare în ceea ce privește formarea și dezvoltarea spiritului. Religia creștină, care conține ea însăși acest principiu superior, a devenit această organizare a raționalului, acest imperiu al suprasensibilului, grație marelui început pe care îl făcuse deja Platon. Specificul filozofiei platoniciene îl constituie orientarea spre lumea inteligibilă, suprasensibilă, înălțarea conștiinței în împărăția spiritului, în așa fel

încît inteligibilul dobîndește forma suprasensibilului, a spiritualului care aparține gîndirii; sub această formă el devine important pentru conștiință și este introdus în conștiință, care își consolidează astfel poziția pe acest teren. Religia creștină a transformat apoi în principiu universal, într-un mod care îi este specific, principiul menirii omului de a fi fericit, altfel spus, principiul potrivit căruia esența lăuntrică și spirituală a omului este adevărata lui esență. Dar Platon și filozofia sa au avut cea mai mare contribuție la organizarea acestui principiu pentru lumea spiritului.

Platon s-a născut la Atena în al treilea sau al patrulea an al celei de-a optzeci și șaptea Olimpiade, în 429 î.H., anul în care a murit Pericle, la începutul războiului peloponesiac. Tatăl său era Ariston, al cărui neam se trăgea din Kodros; mama sa, Perictione, era o descendentă a lui Solon; așadar, el provenea din una dintre cele mai de vază familii ateniene. Fratele bunicului dinspre mamă era Critias, un prieten al lui Socrate, unul dintre cei treizeci de tirani, cel mai talentat și mai spiritual, iar ca atare și cel mai periculos și mai detestat

dintre ei.[1] În această familie s-a născut Platon; n-a dus lipsă de mijloace formative; a primit o educație prin care a dobîndit toate aptitudinile considerate esențiale pentru un atenian. Numele său de familie era Aristocle; numele de Platon l-a căpătat mai tîrziu, din cauza frunții sale late sau a spatelui bine legat. În tinerețe a scris poezii și tragedii, așa cum și la noi tinerii poeți scriu la început tragedii. A scris în special epigrame dintre care unele s-au păstrat[2]; ele conțin idei nostime. De pildă, una dedicată lui Aster, unul dintre cei mai buni prieteni ai săi: „Te uiți la stele, dragul meu Aster. Ah, de-aș fi eu cerul, să te privesc cu toți ochii lui!“[3] O idee care se găsește și la Shakespeare în *Romeo și Julieta*. Platon s-a hotărît în cele din urmă să se ocupe de problemele statului[4], iar tatăl său l-a încredințat curînd lui Socrate. Se povestește că Socrate ar fi visat în noaptea precedentă că i s-a așezat pe genunchi un pui de lebădă ale cărui pene au crescut repede, după care acesta s-a ridicat la cer, cîntînd minunat.[5] Se găsesc multe asemenea exemple de dragoste și de prețuire din partea contemporanilor, care au recunoscut acest caracter sublim, suprema grație și simplitatea de o măreție calmă. Re-

lațiile cu Socrate nu i-au fost de ajuns lui Platon; se ocupase mai de mult cu doctrina lui Heraclit[6], îi studia pe eleații celebri, pe Pitagora și avea legături cu cei mai renumiți sofiști. După ce s-a adîncit în filozofie, a renunțat să se mai intereseze de problemele statului și s-a consacrat total științelor. După execuția lui Socrate s-a refugiat din Atena la Megara, la Euclid, dar de acolo a plecat curînd la Cirene, în Africa. Aici, sub îndrumarea lui Theodor, s-a dedicat matematicii, dobîndind în scurtă vreme multă iscusință în acest domeniu; se spune că a rezolvat problema delică, referitoare, ca și teorema lui Pitagora, la cub. Se trasează o linie al cărei cub să fie egal cu suma altor două cuburi. Demn de remarcat este tipul de probleme propuse acum de oracole; în caz de molimă lumea se adresa oracolului și atunci se punea această problemă pur științifică; este o schimbare extrem de ciudată în spiritul oracolelor. — De la Cirene, Platon s-a îndreptat spre Egipt, însă la scurtă vreme după aceea a ajuns în Grecia Mare, unde l-a cunoscut pe Arhitas din Tarent, un pitagoreic la care a studiat filozofia lui Pitagora; a cumpărat cu bani grei scrierile pitagoreicilor mai vechi și s-a

împrietenit cu Dion din Sicilia. Ulterior a intrat profesor la Academia din Atena, un loc de promenadă în care se afla un gimnaziu; această grădină fusese amenajată în onoarea eroului Academos[7], dar acesta a intrat într-un con de umbră, iar Platon devine adevăratul erou al Academiei. Șederea sa la Atena a fost întreruptă de trei călătorii la Dionisiu cel Tînăr, stăpînul Siracusei și al Siciliei. Această relație constituie un moment important din viața lui. Ceea ce l-a îndemnat să călătorească acolo a fost pe de o parte prietenia lui cu Dion, dar mai ales speranța de a putea transpune în realitate, cu ajutorul lui Dionisiu, o adevărată constituție politică. Privit superficial, acest lucru pare acum chiar plauzibil și a constituit punctul de plecare pentru sute de romane politice: un principe tînăr, însoțit de un înțelept, de un filozof care îl instruiește și îl inspiră; aceasta este o reprezentare goală în sine. Prietenii lui Dionisiu se amăgeau cu speranța că ideea lui Platon despre o veritabilă constituție politică îl va determina pe Dionisiu, care era încă necultivat, să realizeze o astfel de constituție în Sicilia. Tatăl său îl lăsase să crească fără să se cultive deloc, iar Dion îi trezise spontan respec-

tul și interesul pentru filozofie. Platon s-a lăsat ademenit astfel să facă pasul greșit de a călători în Sicilia.[8] Dionisiu a vrut curînd să cîștige prețuirea lui Platon, dar făcea parte dintre naturile mediocre care, fiind incapabile de o adevărată profunzime și de seriozitate, par doar să fie astfel și n-au un caracter solid, ci unul șovăielnic; numai așa se poate imagina o asemenea relație. Doar șovăiala se lasă dirijată, însă tocmai ea e cea care distruge planul și îl face imposibil; dînd ocazia unor astfel de planuri, le face totodată irealizabile. Interesul lui Dionisiu pentru filozofie era la fel de superficial ca și încercările sale poetice; voia să fie totul: poet, filozof, om de stat, și nu putea suporta să fie condus de alții. Dionisiu a rupt relațiile cu rudele sale*, iar Platon a fost implicat în aceasta. Dionisiu n-a putut ajunge totuși la o legătură stabilă cu el, voia să-l păstreze doar pentru sine, iar această pretenție nu era pe gustul lui Platon. S-au despărțit[9] și totuși au simțit amîndoi nevoia de a cădea la pace. Odată Dionisiu a căutat să-l rețină pe Platon cu forța în

---

* În *Prelegeri de istorie a filozofiei* apare: „cu ruda sa, cu Dion“ (*n. t.*).

Sicilia și atunci pitagoreicii din Tarent i-au impus să-l lase să plece, garantînd pentru siguranța lui, moment la care a contribuit și faptul că Dionisiu se temea să nu fie bîrfit că nu se află în bune raporturi cu Platon.[10] Relația lor a fost schimbătoare; se apropiau și se despărțeau iar și iar. Speranțele lui Platon au eșuat; nu reușise să vadă aplicarea constituției conform exigențelor filozofiei sale. — De aceea lui i s-au adresat alte state; de pildă Cirene, unde urma să devină legiuitor, dar a refuzat. Era o perioadă în care statele grecești nu izbuteau s-o scoată la capăt cu constituțiile lor și nu puteau găsi ceva nou.[11] Acum, în ultimii 30 de ani[12], s-au elaborat multe constituții, și oricărui om care s-a ocupat intens cu aceasta îi va veni ușor să facă una. Dar pentru o constituție aspectul teoretic nu e suficient; nu indivizii sînt cei care o fac; este un element divin, spiritual, care se realizează prin intermediul istoriei; acesta e atît de puternic, încît gîndul unui individ nu înseamnă nimic în fața acestei forțe a spiritului universal, iar dacă aceste gînduri înseamnă ceva și pot fi realizate, ele nu sînt decît produsul acestei forțe a spiritului universal. Ideea că Platon era chemat să

devină legiuitor nu era adecvată acelei epoci; Solon, Licurg fuseseră legislatori, însă în epoca lui Platon acest lucru nu mai era posibil. Platon a refuzat propunerea lor pentru că nu acceptaseră prima condiție pe care le-a pus-o, iar aceasta era suprimarea oricărei proprietăți private.[13] Vom examina acest principiu mai tîrziu, în cadrul filozofiei practice a lui Platon. Chiar arcadienii i s-au adresat lui Platon, dar el le-a respins și lor dorința. A trăit în general în mare cinste, și în special la Atena, și a murit în timpul celei de-a o sută opta Olimpiade, la 81 de ani, de ziua lui, la o masă de nuntă.[14]

Filozofia lui Platon ni s-a păstrat în operele care ne-au rămas de la el.

Ce-i drept, trebuie să regretăm că nu avem opera lui pur filozofică, și anume cea cunoscută sub titlul *Despre filozofie sau Despre idei*, operă pe care Aristotel pare să o fi avut la îndemînă cînd descrie filozofia platoniciană și vorbește despre ea. Atunci am avea în față filozofia sa într-o formă mai simplă. Nu avem decît dialogurile lui, iar forma acestora ne pune în dificultatea de a face doar pe baza unei reprezentări o expunere precisă a filozofiei sale.

Acest lucru pare greu fiindcă Platon nu intervine niciodată personal în *Dialoguri*; el îl lasă să vorbească pe Socrate, precum și multe alte personaje, astfel încît deseori rămînem cu impresia că nu știm dacă părerile expuse îi aparțin de fapt lui Platon însuși. În dialogurile socratice oferite de Cicero se pot depista mai ușor personajele; dar la Cicero nu există un interes temeinic. Totuși la Platon această dificultate exterioară este doar aparentă; din dialogurile sale reiese foarte limpede filozofia sa. Un alt aspect este acela că în dialogurile lui Platon sînt expuse, evident, multe filozofii anterioare, dintre care se disting filozofemele pitagoreice și heraclitice și metoda eleaților.

Am remarcat totuși deja faptul că dialogurile lui Platon nu trebuie considerate ca și cînd ar fi fost menite să valideze diverse filozofii și nici de parcă filozofia lui Platon ar fi una eclectică, rezultată din acestea; mai degrabă ea constituie nodul în care se reunesc acum, cu adevărat și într-un mod concret, aceste principii abstracte și unilaterale. În prezentarea generală a istoriei filozofiei am observat deja că asemenea puncte nodale, în care adevărul este concret, trebuie să survină pe linia ascendentă

a desăvîrșirii filozofice. Concretul este unitatea diverselor principii și determinații; pentru a fi perfecționate și conștientizate în mod precis, ele trebuie să fie mai întîi stabilite și dezvoltate pentru ele însele. Astfel ele dobîndesc într-adevăr forma unilateralității în raport cu următoarea etapă, superioară, care însă nu le distruge, dar nici nu le dă uitării, ci le preia ca factori ai principiului său superior, mai profund. În filozofia lui Platon vedem astfel o mulțime de filozofeme din epoca anterioară, dar acestea au fost asimilate și reunite în principiul său.

Forma mitică a dialogurilor platoniciene constituie punctul de atracție al acestor scrieri; dar ea este și o sursă de confuzii. Una dintre acestea este chiar atunci cînd considerăm miturile respective cel mai desăvîrșit lucru. Întotdeauna mitul este o expunere care folosește într-un mod sensibil imagini sensibile destinate reprezentării, iar nu gîndirii; el este o neputință a gîndului care încă nu știe să se fixeze pentru sine, nu știe să găsească o soluție. Pe de o parte este o imagine populară; pe de alta însă nu se poate evita pericolul de a socoti esențial ceea ce aparține doar reprezentării, nu și gîndirii.

Astfel, din Platon se citează o mulțime de propoziții și filozofeme care aparțin exclusiv reprezentării și specificului acesteia. Aceste mituri au dat ocazia ca multe propoziții să fie înfățișate ca filozofeme ale lui Platon, deși pentru ele însele nu sînt deloc așa ceva. De pildă, vorbind despre facerea lumii, Platon folosește în *Timaios* forma următoare: Dumnezeu a creat lumea, iar demonii au avut atunci anumite atribuții[15]; se vorbește aici absolut într-o manieră specifică reprezentării. Dar dacă se pretinde că aceasta este o dogmă a lui Platon, potrivit căreia există demoni care sînt ființe superioare de tip spiritual și au dat o mînă de ajutor lui Dumnezeu la facerea lumii, vom observa că, deși Platon se exprimă textual astfel, această afirmație nu ține de filozofia lui. Cînd vorbește despre partea rațională și irațională a sufletului, aceasta trebuie luată tot la modul general; dar Platon nu susține aici că sufletul omenesc este alcătuit din două feluri de substanțe.*

Cînd vorbește despre actul învățării ca despre o reamintire, el nu presupune prin aceasta o existență dinaintea nașterii; aici nu-și

---

* *Republica*, 437b–439d (*n. t.*).

are locul teza unei preexistențe.* Platon vorbește despre idei ca despre un punct capital și ele constituie într-adevăr punctul capital al filozofiei sale. El vorbește despre autonomia lor, iar de aici se poate trage cu ușurință concluzia că, urmărind modelul categoriilor moderne ale intelectului, ele pot fi concepute ca realități autonome, ca substanțe**, bunăoară ca îngeri.*** Miturile lui Platon oferă deci prilejul de a găsi expuse lucruri de acest fel ca filozofeme platoniciene. Dar să trecem acum la examinarea filozofiei lui Platon.

Primul element este reprezentarea pe care a avut-o Platon despre valoarea filozofiei în general, despre filozofie, despre cunoaștere prin gîndire a ceea ce este în sine și pentru sine. Peste tot el afirmă valoarea superioară pe care o atribuie filozofiei; astfel spune în *Timaios* că

---

* Cf. *Menon*, 81b–81e; *Phaidon*, 72e–77a (*n. t.*).

** În *Prelegeri de istorie a filozofiei*: „(...) ca substanțe care există în intelectul lui Dumnezeu sau pentru sine, ca independente, de exemplu, ca îngeri, dincolo de realitate“ (*n. t.*).

*** Cf. *Republica*, VII (*n. t.*).

ea este cea mai mare avere a omului. Vorbind despre cele mai desăvîrșite lucruri, începe cu ochii; datorită lor deosebim ziua de noapte, ajungînd astfel să distingem lunile, anotimpurile și anii. De aici rezultă cunoașterea timpului, istoria, și astfel am ajuns la filozofie, iar un bun mai de preț n-am primit de la Dumnezeu și nici nu vom primi vreodată.[16]

Cea mai celebră și totodată cea mai ponegrită afirmație în această privință este cea din *Republica*, unde contrazice reprezentările comune ale oamenilor. Aici este vizată relația filozofiei cu statul; afirmația este cu atît mai izbitoare cu cît ea exprimă raportul dintre filozofie și realitate. Căci, deși filozofiei i se atribuie în mod obișnuit o valoare, ea rămîne totuși la nivelul gîndurilor indivizilor; însă aici filozofia vizează constituția, guvernarea, realitatea. Platon l-a lăsat aici pe Socrate să înfățișeze adevăratul stat. Un altul, Glaucon, îl întrerupe cerîndu-i să demonstreze posibilitatea existenței unui asemenea stat și modul în care acesta poate fi transpus în realitate. Socrate vorbește mult despre una și alta, caută subterfugii, spune că, descriind ceea ce e just, nu este obligat să

adauge și felul în care acesta poate fi transpus în fapt; în cele din urmă spune:

„Voi vorbi totuși, chiar dacă un val va trezi în urmă-i un rîs nemăsurat și ne va inunda cu cea mai proastă reputație.“ „Dacă ori filozofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sînt numiți acum regi și stăpîni nu vor filozofa autentic și adecvat, și dacă acestea două — puterea politică și filozofia — n-ar ajunge să coincidă, și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite (să procedeze astfel), nu va încăpea contenirea relelor pentru cetăți și neamul omenesc, și nici această orînduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui. Iată ce mi-a iscat încă de mult teama de a vorbi, văzînd eu că această părere a mea va apărea cu totul potrivnică opiniei comune.“ Glaucon replică: „Ce vorbe și ce idei mari arunci! Să ai în vedere, spunîndu-le, că mulți oameni, și nu chiar atît de nevrednici, vor fi împotrivă-ți, de parcă, aruncîndu-și veșmintele și goi, apucînd fiecare ce armă întîlnește, vor da fuga aținați, să facă minuni, nu alta! Iar dacă nu te vei apăra și feri

de ei cu vorbe, vei da seamă, batjocorit cu adevărat!“* Platon stabilește aici legătura dintre filozofie și guvernare, necesitatea acestei legături.

Poate părea o pretenție exagerată ca guvernanții să fie filozofi sau ca guvernarea statelor să fie dată în mîinile filozofilor. Pentru a judeca însă această afirmație, nu trebuie să uităm ce se înțelegea prin filozofie în sens platonician, în sensul acelei epoci și ce se socotea ca aparținînd filozofiei. Cuvîntul „filozofie“ a avut semnificații diferite în diverse epoci. A existat o perioadă în care cel ce nu credea în stafii și în diavol era numit filozof. Odată depășite astfel de reprezentări, nimănui nu-i mai trece prin minte să numească pe cineva filozof din acest motiv. Englezii numesc „filozofie“ ceea ce noi numim chimie sau fizică experimentală; atunci e filozof cel care face asemenea experiențe și are cunoștințe teoretice despre chimie și mecanisme. Dacă vorbim despre filozofia platoniciană și vedem ce se exprimă prin aceas-

---

* Traducere de Andrei Cornea. — Vezi Platon, *Opere*, V (*Republica*, III, 473c–474a), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986 (*n. t.*).

ta, constatăm că ea e conștiința suprasensibilului*, a adevărului și a dreptății în sine și pentru sine, conștiința și valabilitatea scopurilor generale ale statului. În toată istoria, începînd cu migrația popoarelor, de cînd religia creștină a devenit religie universală, n-a fost însă vorba de altceva decît de a încorpora și în realitate conștiința suprasensibilului, imperiul suprasensibil care mai întîi a existat pentru sine, acest universal în sine și pentru sine, și de a determina realitatea în funcție de acesta. Ulterior aceasta a devenit o problemă de educație în general. Un stat, o guvernare, o constituție politică din epoca modernă reprezintă prin urmare cu totul altceva, au un fundament complet diferit față de un stat din Antichitate, și în special față de statul din perioada în care a trăit Platon. Constatăm în general că pe atunci grecii erau absolut nemulțumiți; ei au respins și au condamnat constituția democratică și starea de lucruri generată de epoca lor, o stare premergătoare declinului acestei constituții.

---

* În *Prelegeri de istorie a filozofiei*, aici e adăugat: „care la noi este conștiință religioasă“ (*n. t.*).

Scopul statului, Binele general, are o cu totul altă imanență și putere în statele noastre decît în Antichitate. Friedrich al II-lea a fost numit regele-filozof. Rege fiind, s-a ocupat cu metafizica lui Wolff, cu versuri și filozofie franceză; potrivit epocii sale, a fost deci un filozof. Avînd în vedere înclinația sa aparte, filozofia pare să fi fost la el o simplă chestiune personală, care nu avea legătură cu faptul că el era rege. Dar Friedrich al II-lea este un rege-filozof și în sensul că în toate acțiunile lui și în toate instituțiile își făcuse un principiu dintr-un scop absolut general, Binele, cel mai mare bine al statului său, în raport cu tratatele cu alte state și cu drepturile particulare din țara sa; pe acestea le-a subordonat scopului general în sine și pentru sine. Mai tîrziu, cînd aceasta a devenit ceva tradițional și obișnuit, principii ulteriori nu s-au mai numit filozofi, chiar dacă există același principiu, iar guvernarea, instituțiile mai ales, se bazează pe el.

De aici rezultă că, spunînd că filozofii trebuie să guverneze, Platon are în vedere determinarea întregii situații cu ajutorul principiilor generale. În statele moderne acest lucru a fost

înfăptuit mult mai bine; principiile generale constituie în esență fundamentele statelor moderne — adică nu chiar ale tuturor, dar ale majorității. Unele se află deja în acest stadiu, altele luptă să-l atingă; dar se recunoaște îndeobște faptul că astfel de principii trebuie să constituie substanța administrației, a guvernării. Cerința lui Platon există deci în mod obiectiv. Ceea ce numim filozofie, dinamica gîndurilor pure, privește forma, care e ceva specific; dar nu depinde numai de această formă faptul că generalul, libertatea, dreptul nu sînt transformate într-un principiu de stat.

Folosind o imagine, un fel de mit, Platon vorbește mai departe în *Republica* despre diferența dintre două situații de fapt: educația filozofică și lipsa de filozofie; este o comparație amplă, remarcabilă și sclipitoare. Imaginea pe care o folosește este următoarea: „Iată mai mulți oameni aflați într-o încăpere subpămînteană, ca într-o peșteră, al cărei drum de intrare dă spre o lumină slabă." Locuitorii sînt încătușați și nu-și pot mișca grumazul, astfel încît nu văd decît fundalul. În spatele lor, la o dis-

tanță oarecare, se găsește un zid scund, iar dincolo de acesta, în lumină, sînt alți oameni. Aceștia înalță „felurite obiecte", statui de oameni și animale etc., în așa fel încît umbrele lor cad pe fundal și ba vorbesc, ba tac. Cei încătușați nu pot vedea decît umbrele, pe care le socotesc ființe adevărate. Dar pe acestea înseși nu le pot auzi, percep doar ecoul spuselor lor, considerîndu-l vorbele umbrelor. Dacă unul dintre încătușați s-ar elibera și s-ar întoarce, ar crede că lucrurile pe care le vede acum nu-s decît visuri lipsite de consistență, iar umbrele acelea sînt adevărul; dar ar fi orbit de lumină și l-ar urî pe cel ce l-a scos la lumină, socotindu-l drept unul care i-a luat adevărul și l-a îndurerat și păgubit.[17*] Acest mit se corelează cu reprezentarea specifică a filozofiei platoniciene: anume cu determinarea diferențierii lumii sensibile și a constituirii reprezentării umane, în raport cu conștiința suprasensibilului și a ideii. Iar acum să vorbim mai amănunțit despre aceasta.

---

* Hegel rezumă ca de obicei textul lui Platon, urmărind doar replicile lui Socrate (*n. t.*).

Prima* este conștiința sensibilă;** acesta este faptul cunoscut de la care plecăm. Platon determină și mai amănunțit diferențele din conștiința noastră, din cunoașterea noastră. Astfel, el stabilește că prima modalitate de cunoaștere este cea sensibilă; o alta este reflecția, în măsura în care aceasta introduce gîndirea în conștiința inițial sensibilă. Și aici, spune el, este locul în care apare în general știința; ea se bazează pe gîndire, pe stabilirea principiilor, fundamentelor, ipotezelor generale. Aceste ipoteze nu sînt privite prin intermediul simțurilor însele; ele ca atare nu sînt sensibile și aparțin desigur gîndirii. Dar aceasta nu este încă adevărata știință, care constă în a considera universalul pentru sine însuși, universalul spiritual. Platon a înțeles sub numele de δόξα (opinie) conștiința sensibilă, reprezentarea inițial sensi-

---

* Acest paragraf, care rezumă subcapitolul „Diferențe ale cunoașterii, modalități ale științei“ din *Prelegeri de istorie a filozofiei*, apare aici înaintea paragrafelor despre „raportarea cunoașterii ca universal la conștiința individuală“, paragrafe anterioare lui în *Prelegerile* amintite (*n. t.*).

** Hegel explică acum comentariul lui Platon la mitul peșterii (*Republica*, VII, 517b–518b (*n. t.*).

bilă, părerea, cunoașterea imediată. La mijloc, între opinie și știința în sine și pentru sine, se află cunoașterea rațională, reflecția concluzivă, cunoașterea reflexivă care-și alcătuiește pe această bază legi universale și genuri determinate. Dar cunoașterea supremă o constituie gîndirea în sine și pentru sine, care este orientată către ceea ce este suprem. Aceasta este diferențierea fundamentală a lui Platon, conștientizată de el într-un mod mai exact.

Platon spune în continuare că educarea în vederea acestei cunoașteri nu este un act al învățării ca atare, ci fundamentul ei este imanent spiritului, sufletului uman, astfel încît cunoștințele pe care omul le-a dobîndit în acest mod se dezvoltă din el însuși. Acest lucru l-am observat și la Socrate. Și este un subiect la care Platon revine adesea; el îl tratează îndeosebi în *Menon*. Platon susține acolo că nimic nu este cunoscut, iar învățarea nu e decît o reamintire a ceea ce deținem deja.[18] Într-un anumit sens, aceasta este o expresie nefericită, și anume în sensul că am reproduce o reprezentare pe care am avut-o deja într-o perioadă anterioară. Dar reamintirea are și un alt sens, pe care i-l dă

etimologia*, acela de a se interioriza, de a intra în sine (*Sich-innerlich-machen, Insichgehen*); acesta este sensul intelectual și profund al cuvîntului.** În acest seṇs se poate spune că actul cunoașterii universalului nu este altceva decît o reamintire, o intrare în sine, că interiorizăm ceea ce se înfățișează inițial într-un mod exterior și este determinat ca o diversitate, transformînd-o într-un universal prin faptul că intrăm în noi înșine, conștientizîndu-ne astfel interioritatea. Nu se poate nega însă faptul că la Platon termenul de „reamintire" are adesea primul sens, cel empiric.

Astfel, în *Phaidros*, miturile aduc acest sens obișnuit al reamintirii: spiritul omului a văzut în trecut ceea ce se dezvoltă în conștiința sa despre adevăr, despre ființarea în sine și pentru sine. Platon s-a străduit îndeosebi să arate că spiritul, sufletul, este gîndire în sine și pentru sine și că astfel această determinație își do-

---

* Cuvîntul german *Erinnerung* derivă de la *inner, innerlich*, care înseamnă „lăuntric", „interior" (*n. t.*).

** Cf. *Enciclopedia* (ed. 1830), paragrafele 452–454 (*n. t.*).

bîndește forma și rezidă în afirmația că știința nu este o învățătură, ci doar o reamintire a ceea ce există ca atare în spirit, în suflet. La antici, și mai ales în viziunea lui Platon, ideea că sufletul este reflexiv și gîndirea este liberă pentru sine se află în nemijlocită legătură cu ceea ce numim nemurirea sufletului. În *Phaidros* el vorbește despre aceasta numai pentru a arăta că erosul este o nebunie divină, ce ne este dată ca să ne facă pe deplin fericiți; este un entuziasm orientat puternic și precumpănitor către Idee, iar nu entuziasmul inimii, al simțirii.[19]

Platon spune că pentru a înfățișa erosul, trebuie „să ne facem o idee adevărată despre natura sufletului, uman și divin deopotrivă"*. Primul aspect este că sufletul e nemuritor. Căci „ceea ce se mișcă de la sine e nemuritor"; ceea ce se mișcă singur e principiu, își are originea și începutul în el însuși și nu depinde de altceva. El nu poate înceta să se miște, căci nu în-

---

* Traducerea citatelor din *Phaidros* îi aparține lui Gabriel Liiceanu. — Vezi Platon, *Opere*, IV (*Phaidros*, 245c–246d), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983 (*n. t.*).

cetează decît ceea ce își datorează altcuiva mișcarea. Cînd vorbim despre nemurirea sufletului, avem de obicei impresia că sufletul se află în fața noastră, ca o prezență fizică, dotată cu diverse însușiri, ca un lucru cu tot felul de însușiri. Printre acestea se numără și gîndirea, iar gîndirea are aceleași determinații ca și un lucru, de parcă ar putea dispărea sau conteni. Acesta este interesul reprezentării în cazul de față. La Platon, nemurirea sufletului se află în legătură nemijlocită cu faptul că sufletul este reflexiv, astfel încît gîndirea nu este o însușire a sufletului. Noi sîntem de părere că sufletul poate exista, poate subzista, poate avea imaginație etc., fără gîndire; iar caracterul nepieritor al sufletului este privit prin urmare precum caracterul nepieritor al unui lucru, al cuiva care este reprezentat astfel, al unei ființări. În schimb, la Platon determinarea nemuririi sufletului este de mare importanță, în măsura în care gîndirea nu este o însușire a sufletului, ci substanța sa, astfel încît sufletul este gîndirea. Este ca în cazul corpului; corpul e greu, aceasta este substanța lui; el este numai în măsura în care e greu; greutatea nu este o calitate, existența corpului se datorează doar greutății.

Dacă îi luăm greutatea, corpul nu mai există; dacă îi luăm gîndirea, sufletul nu mai există. Or, gîndirea este activitatea universalului; dar universalul nu este ceva abstract, ci este actul de a se reflecta în sine însuși, actul autoidentificării. Așa se întîmplă în toate reprezentările. Prin faptul că gîndirea este acest universal care se reflectă în sine pentru a fi în el însuși la sine, ea este această identitate cu sine; dar aceasta este ceea ce este neschimbător, nepieritor. Schimbare este atunci cînd ceva devine altceva; și fiind în altceva, nu rămîne la sine însuși. Sufletul înseamnă în schimb autoconservare în altceva; de pildă, în procesul intuirii, el are de-a face cu altceva, cu o materie exterioară, rămînînd totodată la sine. Ca urmare, pe Platon nemurirea nu îl interesează, ca pe noi, din punct de vedere religios. La Platon ea are legătură cu natura gîndirii, cu libertatea interioară a gîndirii, cu determinația care constituie fundamentul a ceea ce e mai bun în filozofia platoniciană, cu acest teritoriu suprasensibil, cu conștiința fundamentată de Platon. Așadar, primul aspect este că sufletul e nemuritor.

Pentru a expune ideea de suflet, continuă el, „ne-ar trebui o iscusință cu adevărat zeiască,

iar spusa noastră ar fi cu mult prea lungă". — Iar acum povestește mitul acela în care lucrurile se petrec totuși cam confuz și inconsecvent. El spune: „Sufletul ne apare asemenea unei puteri ce prinde laolaltă, din fire îngemănați și înzestrați cu aripi, atelaj înaripat și pe vizitiul său." Această imagine nu e pe placul nostru.

„La noi, de pildă, există mai întîi conducătorul carului, cel care mînă caii înhămați la el; apoi, cît privește caii, unul e-un bidiviu adevărat, frumos și de soi ales, pe cînd celălalt e rău și de neam prost. Iată de ce, în cazul nostru, să mîni carul nu este desigur nici ușor și nici plăcut. Să încercăm acum să spunem, ținînd seama de acestea, cum s-a ajuns la denumirea de « muritor » și « nemuritor ». Fiecare suflet ia în primire cîte un corp neînsuflețit și tot colindă cerul în lung și-n lat, schimbîndu-și, la răstimpuri, chipul. Cînd sufletul e desăvîrșit și bine înaripat, se ridică în văzduhuri și stăpînește peste lumea întreagă; însă, de îndată ce și-a pierdut aripile, el rătăcește pînă ce dă peste tăria unui lucru de care se anină; aici își face el sălaș, ia chip de ființă pămîntească ce pare că se mișcă de la sine, cînd de fapt pricina mișcării este puterea sufletească. Și prinse,

trup și suflet laolaltă, îngemănarea aceasta s-a chemat « viețuitoare », luînd apoi și numele de « muritor ».“ Pe de o parte este deci sufletul ca gîndire, ființa în sine și pentru sine; pe de altă parte, legătura cu o materie. Această trecere de la gîndire la corporalitate este foarte dificilă și era prea greu să fie înțeleasă și cunoscută de către antici.* Din cele spuse s-ar putea deduce motivul imaginii pe care o avem despre filozofemul lui Platon, și anume că sufletul a existat deja pentru sine înaintea acestei vieți și acum cade în materie, se unește cu ea, e pătat de aceasta, dar are menirea de a părăsi din nou materia. Corelația conform căreia elementul spiritual se realizează, se întrupează din sine însuși constituie un punct de trecere pe care anticii nu l-au dezbătut în toată profunzimea lui. Ei au două entități abstracte, sufletul și materia, iar legătura dintre ele este exprimată doar sub forma unei căderi a sufletului.

„Cît privește cuvîntul « nemuritor »“, continuă Platon, „nimic nu ne dă sprijin să-l înțelegem cu ajutorul minții; fără să o vedem și fără să o pătrundem îndeajuns prin forța cuge-

---

* Cf. *Enciclopedia*, paragraful 244 (*n. t.*).

tului nostru, noi nu facem decît să ne *închipuim* divinitatea: o viețuitoare fără de moarte, avînd și trup și suflet, dar unite în eternitate"; un trup și un suflet care sînt de-a pururi una în sine și pentru sine, neconstituindu-se deci în forme exterioare. Iată o importantă definire a lui Dumnezeu, o mare idee, care nu diferă de altfel cu nimic de definiția oferită de epoca modernă: identitatea dintre obiectivitate și subiectivitate, caracterul inseparabil al idealului și realului, al sufletului și trupului. Platon definește corect caracterul muritor și finit, socotindu-l ceva a cărui existență și realitate nu sînt absolut adecvate ideii, sau mai precis, subiectivității.

Platon arată în continuare ce se întîmplă în viața ființei divine, descrie spectacolul care se desfășoară în fața sufletului. Succesiunea zeilor este condusă de Zeus; urmează ceilalți, rînduiți în unsprezece cete; fiecare dintre ei oferă priveliștea cea mai frumoasă și mai fericită. Sufletul, ca substanță incoloră și impalpabilă, privește spectacolul lor, dar numai cu gîndul; aici apar ființa, știința; aici este obiectul ei, ceea ce este; el trăiește contemplînd adevărul;

contemplă dreptatea, cumpătarea și știința în acele rotiri divine care se reîntorc în sine.

Acestea sînt înfățișate deci ca fapte care s-au întîmplat deja.

Vizitiul își hrănește acum caii cu ambrozie și nectar, însă sufletul se întoarce din locul acela și „părelnicia rămîne să-i fie hrană"; astfel el cade și ajunge pe pămînt. În funcție de cele văzute, ajunge aici într-o situație mai bună sau mai rea; dar păstrează amintirea acelei viziuni și se entuziasmează cînd descoperă un lucru frumos, drept etc.; el își amintește de acea frumusețe ori dreptate, de contemplarea cărora a avut parte — dar nu vede ceva ce e frumos sau drept, ci frumusețea sau dreptatea însăși. Aici se pune problema că în suflet, ca existență în sine și pentru sine, rezidă ideea de frumos, de bine și drept, ca existențe în sine și pentru sine, ideea universalului în sine și pentru sine. Aceasta constituie fundamentul, baza generală a reprezentării platoniciene.

În ceea ce privește educația și cultivarea sufletească, acestea au legătură cu cele spuse anterior. Nu trebuie să ne imaginăm însă idealismul lui Platon ca pe un idealism subiectiv,

ca pe acel idealism greșit pe care îl înfățișează, ce-i drept, epoca modernă de parcă omul n-ar învăța absolut nimic, n-ar fi determinat de nimic exterior, ci toate reprezentările ar fi produse de către subiect. Se spune adesea că idealismul constă în faptul că individul își creează singur toate reprezentările, chiar și pe cele mai nemijlocite, și instituie totul pornind de la sine. Aceasta este însă o reprezentare neistorică, absolut falsă; printre filozofi n-au existat de fapt idealiști de felul celor definiți de această reprezentare grosolană. Idealismul lui Platon este și el foarte departe de a avea o asemenea formă.

În ceea ce privește îndeosebi actul învățării, Platon presupune că universalul autentic, Ideea, Binele, Frumosul, există în prealabil în spiritul însuși, fiind inerent acestuia, și se dezvoltă numai din el. În *Republica* sa (Cartea a VII-a), Platon vorbește, în legătură cu ceea ce am menționat deja, despre natura educației, a actului învățării. Nu trebuie să ne reprezentăm știința și actul învățării așa cum fac unii (el îi are în vedere aici pe sofiști), care vorbesc despre cultivarea sufletului ca și cum cunoașterea n-ar fi conținută în suflet, ci știința ar fi introdusă

în suflet precum vederea în niște ochi orbi, operați de cataractă. Această reprezentare potrivit căreia cunoașterea nu vine decît din exterior se găsește în epoca modernă la filozofii empirici, foarte abstracți și grosieri, care au susținut că omul datorează educației și obișnuinței tot ce știe despre divinitate, tot ce consideră că e adevărat, în vreme ce sufletul, spiritul, nu e decît o posibilitate cu totul nedeterminată. Momentul extrem îl constituie apoi revelația, unde totul provine din exterior. În religia protestantă nu există această reprezentare grosolană în abstracția ei; aici, mărturia spiritului ține în mod esențial de credință; altfel spus, spiritul individual și subiectiv în sine și pentru sine dă, instituie și conține această determinație care ajunge la el sub forma unui element exterior, doar ca un dat. Platon se opune deci acelei reprezentări. El spune că în fiecare rezidă această capacitate, fiecare are în sine ochiul cu care învață; dar că atunci sufletul trebuie să fie deturnat de la ceea ce e pur întîmplător, de la ceea ce e contingent, de la senzația și reprezentarea accidentală; el trebuie să se îndrepte spre ceea ce este, spre Ființare, pînă ce este capabil să-i facă față și să privească

strălucirea și seninătatea acesteia. El numește această Ființare Binele. Învățarea și instruirea constituie, așadar, arta acestei îndreptări a sufletului. „Se pune problema în ce fel se va obține transformarea cea mai rapidă și mai eficace a sufletului. Nu-i vorba de a-i sădi simțul « văzului », ci de a-l face să « vadă » pe cel ce are acest simț, dar nu a fost crescut cum trebuie și nici nu privește unde ar trebui.“ „Celelalte așa-zise virtuți ale sufletului par să fie cumva apropiate de virtuțile trupului — de fapt, ele nu există în el mai înainte, ci doar mai tîrziu apar în obiceiuri și în ocupațiile omului. Însă capacitatea de a cugeta are, mai degrabă decît orice altceva, parte de ceva divin, pare-se, ceva care face ca ea să nu-și piardă puterea niciodată. Numai că ea poate deveni, dînd urmare « răsucirii » (îndreptării sufletului), ceva folositor și util, sau nefolositor și vătămător.“* Iată în detaliu raportul stabilit de Platon în privința interiorității și exteriorității. Noi sîntem mult mai familiarizați cu astfel de reprezentări potrivit cărora spiritul, care se autodetermină, de-

* Traducere de Andrei Cornea. — Vezi *Republica* (VII, 518d, e) în *op. cit.* (*n. t.*).

termină și Binele etc.; dar la Platon problema era de a stabili pentru prima oară acest lucru.

În cadrul filozofiei platoniciene survine acum o distincție care pune mai bine în lumină diversele părți ale acesteia. La Diogenes Laertios și la alți antici poate fi întîlnită opinia că, după ce filozofii ionieni au creat filozofia naturii, filozofia fizică, Socrate a adăugat filozofia morală, iar Platon dialectica. Aceasta este o dialectică diferită de cea anterioară, de cea a sofiștilor; ea e dinamica logicului. A doua parte a filozofiei lui Platon este un fel de filozofie a naturii, în special în *Timaios*. A treia e filozofia spiritului; cît privește latura teoretică a spiritului, am și remarcat în general modul în care Platon diferențiază tipurile de cunoaștere și ca atare mai trebuie să relevăm doar latura practică, în principal expunerea lui Platon în legătură cu statul perfect. Vom examina mai amănunțit filozofia platoniciană, conform acestor trei distincții.

I

DIALECTICA

Anterior am remarcat deja că la Socrate scopul cultivării era parțial acela de a aduce mai întîi universalul în conștiința oamenilor. Pornind de aici, putem considera ca încheiat acest aspect și observăm doar că o mulțime de dialoguri platoniciene vizează numai conștientizarea unei reprezentări universale, care nu ne mai solicită nici un efort; astfel, prolixitatea lui Platon ne plictisește deseori.

În conștiința noastră există mai întîi singularul, singularul imediat, realul senzorial, după cum există determinații ale intelectului, care au pentru noi valoare de adevăr, de realitate ultimă.* Astfel punem exteriorul, sensibilul,

* Hegel evocă aici capitolul I din *Fenomenologia spiritului* (*n. t.*).

realul în opoziție cu ideaticul. Dar acesta din urmă este cel mai real dintre toate, este singurul real; iar faptul că este unicul real constituie punctul de vedere al lui Platon: universalul este ideaticul.

La început universalul nu este determinat, este abstracțiunea, iar ca atare nu este concret în sine; dar în esență problema este de a determina apoi universalul în sine. Platon numește universalul Ideea (εἶδος), pe care o traducem mai întîi prin gen, specie; și chiar este desigur așa ceva, căci Ideea e și genul, specia, care este însă înțeleasă mai mult cognitiv și există mai mult pentru gîndire. De aceea însă prin Idee nu trebuie să ne imaginăm ceva transcendental, aflat departe, în exterior. Nouă ideea ne este mai familiară sub numele de universal. Frumosul, Adevărul, Binele sînt gen pentru ele însele. Dacă intelectul nostru consideră firește că genul nu înseamnă decît reunirea elementelor exterioare drept criteriu pentru comoditatea noastră — o reunire a determinațiilor asemănătoare ale mai multor elemente particulare, rezultată în urma unui proces de reflec-

ție —, obținem desigur universalul sub o formă complet exterioară. Animalul este un gen, el e viu; acesta este genul lui, viața este ceea ce e substanțial, adevărat, real în el; dacă i se ia viața, animalul nu mai este nimic.*

Platon se străduia deci să dea o determinație acestui universal. Primul pas îl reprezintă înțelegerea faptului că sensibilul, ceea ce ființează nemijlocit, lucrurile care ne apar nu sînt deloc adevărate, ele se schimbă, nu se autodetermină, ci sînt determinate de altceva. Acesta este aspectul principal de la care Platon pornește deseori. Sensibilul, limitatul, finitul nu e decît ceea ce e în raport cu altceva, este doar relativ; acesta nu este adevărat în sens obiectiv, chiar dacă avem despre el reprezentări complet adevărate. El nu este adevărat în sine, este doar relativ, e atît el însuși, cît și altceva, care este considerat de asemenea ca o ființare, astfel încît e deopotrivă contradicție și contradicție nerezolvată; el există, dar altceva are putere asupra lui. Împotriva acestei forme a finitului se îndreaptă în mod special dialectica

---

* Cf. *Enciclopedia*, paragrafele 367–368 (*n. t.*).

lui Platon. Am amintit deja că dialectica platoniciană are scopul de a perturba reprezentările finite ale oamenilor și de a le destrăma pentru a trezi în conștiința lor nevoia de știință, orientarea către ceea ce există. Multe dialoguri ale lui Platon au acest scop și se termină fără un conținut afirmativ. Conținutul pe care îl tratează foarte des urmărește să arate faptul că în privința virtuții și a științei nu există decît *o singură* virtute și *un singur* adevăr, făcînd apoi astfel ca Binele general să reiasă din virtuțile particulare. Așadar, dialectica are drept scop și rezultat să perturbe particularul; iar aceasta se produce prin faptul că se arată finitudinea lui, negația existentă în el, că de fapt el nu este ce este, ci trece în opusul său, că are o limită, o negație de sine, esențială pentru el. Dacă se arată și se reține această negație, el piere și este altceva decît este considerat. Această dialectică este dinamica gîndului; ea este esențială într-un mod exterior, necesară pentru conștiința reflexivă, făcînd să reiasă universalul, care este etern, care există în sine și pentru sine și este imuabil. Dialectica aceasta, care vizează să destrame particularul și să producă astfel uni-

versalul, încă nu este cea autentică și nu și-a căpătat încă orientarea adevărată; este o dialectică pe care Platon o are în comun cu sofiștii care se pricepeau foarte bine să destrame particularul.

Dialectica ulterioară are menirea de a determina în el însuși universalul care reiese din perturbarea particularului și de a rezolva opozițiile din el, astfel încît această rezolvare a contradicției să fie elementul afirmativ. În acest fel universalul este definit drept cel care rezolvă sau a rezolvat în sine contradicțiile, opozițiile, așadar, drept ceea ce e concret, concretul în sine. Dialectica platoniciană propriu-zisă este cea căreia îi revine această menire superioară. Astfel, dialectica este speculativă, neîncheindu-se cu un rezultat negativ, ci arătînd reunirea contrariilor care au fost distruse. Aici începe dificultatea înțelegerii. Chiar Platon continuă să fie dialectic într-o manieră rațională; forma metodei nu este încă elaborată doar pentru sine. Dialectica sa este adesea pur rațională, pornind de la puncte de vedere particulare; deseori nu are decît un

rezultat negativ, deseori rămîne fără rezultat. Pe de altă parte, Platon însuși s-a îndreptat împotriva acestei dialectici pur raționaliste, dar se vede că nu o face cu ușurință; se străduiește să releve diferența într-o manieră convenabilă.

În ceea ce privește acum dialectica speculativă a lui Platon, aceasta, care începe cu el, este partea cea mai interesantă, dar și cea mai dificilă a operelor sale — astfel încît rămîne de obicei necunoscută cînd se studiază scrierile platoniciene.

Pentru studierea dialogurilor lui Platon este nevoie de un spirit detașat, indiferent. Dacă începem să citim un dialog, găsim o introducere minunată, scene frumoase; găsim acolo ceva înălțător, în special pe placul tinerilor. Dacă ne lăsăm cuceriți de la început de aceasta, ajungem la partea propriu-zis dialectică, la cea speculativă. Așa se întîmplă de pildă în *Phaidon*, pe care Mendelssohn l-a modernizat transformîndu-l într-o metafizică wolffiană; începutul și sfîrșitul sînt înălțătoare, frumoase, mijlocul se ocupă cu dialectica. Dacă ne înălțau acele scene frumoase, acum trebuie să renunțăm la ele și să ne lăsăm înțepați de spinii și ciulinii

metafizicii. Sînt necesare, așadar, dispoziții sufletești foarte eterogene pentru a parcurge dialogurile lui Platon, precum și o atitudine de indiferență față de diversele puncte de interes. Dacă le citim interesați de speculație, neglijăm aspectele considerate a fi cele mai frumoase; dacă ne interesează înălțarea, edificarea sufletească etc., trecem cu vederea latura speculativă, găsind-o lipsită de interes. Ni se întîmplă ca tînărului din Biblie, care l-a întrebat pe Hristos ce-ar trebui să facă pentru a-l urma. Dar cînd Domnul i-a cerut să-și vîndă bunurile, nu s-a mai gîndit la așa ceva.*

Această dialectică se luptă în principal cu doi adversari: mai întîi cu dialectica generală, dialectica în sens obișnuit. Despre aceasta am vorbit deja; exemple se găsesc în special la sofiști, la a căror dialectică Platon revine adesea. Protagora spune astfel: Nu există nimic în sine și pentru sine; a fi amar nu e ceva obiectiv, la fel cum nu e a fi mare, mic și așa mai departe. În alte circumstanțe, ceea ce e mare este mic, ceea ce este mic e mare, așa că nu există determi-

* Evanghelia cea după Sfîntul Matei, 19, 16–22 (*n. t.*).

nații certe.* Platon se declară împotriva acestui mod de a vedea lucrurile și spune că nu este greu pentru cineva „să tragă raționamentele cînd într-o parte cînd într-alta, trudindu-se cu lucruri ce nu merită multă trudă". Acea dialectică prin care se anulează o determinație în momentul în care se constată o alta este incorectă. „A declara pur și simplu că identicul e diferit, și diferitul identic, ca și marele mic și micul mare, precum și a se complace astfel în a înfățișa permanent contrariile în cadrul argumentării, nu este tocmai un fel valabil de a obiecta, fiind doar dovada lipsei de maturitate în comerțul cu lucrurile."** Platon vorbește astfel cu siguranță împotriva acelei dialectici care constă în a ști să combată ceva dintr-un punct de vedere oarecare.

Al doilea adversar împotriva căruia se îndreaptă Platon este dialectica eleaților și teza

---

* Cf. *Theaitetos* (152d). Vezi traducerea românească de Marian Ciucă în Platon, *Opere*, VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989 (*n. t.*).

** Traducere de Constantin Noica. — Vezi Platon, *Opere*, VI (*Sofistul*, 259c–d), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989 (*n. t.*).

lor, care este în felul ei și teza sofiștilor, anume aceea potrivit căreia nu există decît ființa, iar neființa nu există deloc.* Or, aceasta are la sofiști sensul pe care îl arată Platon: negativul nici nu există, ci doar ceea ce este; aceasta înseamnă că nu există nimic fals; totul este; ce nu este nu cunoaștem și nu simțim; ceea ce ființează este adevărul, tot ceea ce ființează este adevărat. Ceea ce simțim, ceea ce ne reprezentăm, țelurile pe care le urmărim au un conținut afirmativ; totul este adevăr, nimic nu e fals. Platon reproșează sofiștilor că au suprimat astfel diferența dintre adevărat și fals, de vreme ce spun că nu există nimic fals; și pentru sofiști așa totul este just, totul este adevărat. Pregătirea superioară (căci n-a rămas decît deosebirea dintre diverse stadii ale conștiinței**) oferă astfel ceea ce sofiștii promit să dea: anume faptul că tot ceea ce își propune individul conform scopurilor sale, ceea ce își ia drept scop potri-

---

* Propoziție din Parmenide, citată în *Sofistul* (237a). De fapt, ea sună astfel: „Căci nicicînd vreo constrîngere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sînt" (trad. D. M. Pippidi) — Vezi *Sofistul* în Platon, *Opere*, VI (*n. t.*).

** Cînd dispare deosebirea dintre adevărat și fals nu rămîn decît stadiile educației și ale conștiinței (*n. t.*).

vit părerii și credinței sale, este adevărat și just în mod afirmativ. Prin urmare nu se poate spune că acest lucru este injust, că el constituie un viciu și un delict; căci aceasta înseamnă că maxima, acțiunea nu ar avea valoare de adevăr. Nu se poate spune că această opinie este eronată; căci în accepțiunea sofiștilor conținutul tezei este următorul: orice scop, orice interes, în măsura în care este al meu, este afirmativ, așadar adevărat și just. Teza în sine pare complet abstractă și nevinovată; dar ce presupun asemenea abstracțiuni se poate observa abia cînd le vedem sub o formă concretă. Conform acestei teze nevinovate nu există vicii, delicte etc. Dialectica platoniciană se deosebește esențial de acest tip de dialectică.

Platon vrea să spună mai exact că Ideea, universalul în sine și pentru sine, Binele, Adevărul, Frumosul trebuie considerate pentru ele însele. Mitul pe care l-am citat deja vizează chiar faptul că nu trebuie să privim o acțiune bună, un om frumos sau subiectul ale cărui predicate sînt niște determinații de acest tip, ci trebuie considerat pentru sine ceea ce apare ca predicat în asemenea reprezentări sau in-

tuiții, acesta fiind Adevărul în sine și pentru sine. Aceasta are legătură cu tipul de dialectică la care ne-am referit. Se poate spune că, privită în mod empiric, o acțiune e justă; pe de altă parte, se pot dovedi în cazul ei și determinații opuse. Dar Binele și Adevărul trebuie avute în vedere pentru ele însele, fără astfel de elemente individuale, fără asemenea determinații concrete și empirice; doar Binele și Adevărul sînt ceea ce este. Sufletul, căzut în materie după spectacolul divin, se bucură de un obiect frumos și drept; dar adevărate sînt virtutea, dreptatea, frumusețea în sine și pentru sine, numai ele sînt adevărul. Universalul pentru sine — iată ceea ce e determinat mai exact de dialectica platoniciană! De aici apar mai multe forme, însă aceste forme continuă să fie ele însele foarte generale și abstracte. Forma supremă la Platon este identitatea dintre ființă și neființă: adevărată este ființarea, dar ea nu există fără negație. Platon arată că neființa există, iar ceea ce e simplu, identic cu sine participă la alteritate, unitatea participă la pluralitate. Această unitate dintre ființă și neființă o găsim și în reprezentarea sofiștilor; dar aceasta nu înseamnă că o și realizează.

În schimb, Platon o exprimă în felul următor: Celălalt este negativul în general — adică Același, ceea ce este identic cu sine; Celălalt este nonidenticul, iar Același este totodată Celălalt, și anume sub unul și același raport.* Acestea nu sînt laturi diferite, care să rămînă în contradicție, ci constituie această unitate sub unul și același raport și, avînd în vedere latura unică pe care se admite una dintre ele, ele sînt identice pe aceeași latură. Aceasta este principala determinație a dialecticii specifice lui Platon.

Faptul că ideea divinului, eternului, frumosului este ceea ce există în sine și pentru sine constituie începutul înălțării conștiinței pe tărîmul spiritului și al conștiinței că universalul este adevărat. Reprezentării îi pot fi suficiente entuziasmul și satisfacția generate de reprezentarea frumosului, a binelui; dar gîndirea, cunoașterea reflexivă, pune problema determinării eternului, a divinului. Iar această determinație nu este în esență decît o determinație

---

* *Sofistul* (257b–258c). Hegel asimilează conceptul platonician de „Celălalt" conceptului propriu de „negativ" (*n. t.*).

liberă, determinație care nu se opune deloc universalității — o limitație, căci orice determinație este o limitație, care face ca universalul să fie totodată liber pentru sine în infinitatea lui. Libertate există doar în reîntoarcerea în sine, nediferențiat este ceea ce e lipsit de viață; universalul concret, viu, activ este prin urmare ceea ce se diferențiază în sine; dar făcînd aceasta, rămîne liber.* Acest caracter determinat constă atunci în faptul că Unul este identic cu sine în Celălalt, în pluralitate, în ceea ce este diferențiat. Aceasta constituie elementul autentic, singurul element autentic și, pentru cunoaștere, singurul element interesant din ceea ce se cheamă filozofia platoniciană; iar dacă nu știm acest lucru, ignorăm esențialul. Platon se exprimă astfel: Ceea ce este Celălalt este Același, este ceea ce e identic cu sine; Celălalt, neidentic cu sine, este tot Același; ceea ce e egal cu sine e de asemenea Celălalt, și anume în una și aceeași privință. Această unitate lipsește, de pildă, cînd spunem: Eu sau Socrate sîntem *singulari*. Orice este *singular*, dar totodată e un multiplu, are mai multe membre,

* Cf. *Sofistul* (248) — (*n.t.*).

organe, însușiri etc.; este *singular* și totodată multiplu. Se pot exprima astfel despre Socrate ambele gînduri: că e *singular*, identic în el însuși, și că e totodată Celălalt, un multiplu, neidentic în sine. Acest mod de înțelegere și de exprimare apare și în cea mai obișnuită conștiință. Deci se poate admite că el este *singular*, iar din alt punct de vedere este și un multiplu; astfel se pot despărți cele două gînduri. Dar gîndirea speculativă constă în reunirea gîndurilor; ele trebuie reunite; despre aceasta este vorba. Reunirea unei diversități, a ființei și neființei, a unului și multiplului etc., astfel încît să nu se treacă pur și simplu de la unul la altul — iată miezul și adevărata măreție a filozofiei platoniciene! Totuși Platon nu ajunge în toate dialogurile la această determinație; în special în *Philebos* și în *Parmenide* este conținut acest sens superior. Acesta este aspectul ezoteric al filozofiei platoniciene; celălalt este aspectul exoteric; dar nu trebuie făcută o distincție, ca și cum Platon ar avea două astfel de filozofii: una pentru lume, pentru publicul larg, iar cealaltă, interioară, rezervată celor familiarizați. Ezoterică este latura speculativă, care, deși scrisă și tipărită, rămîne totuși ceva ascuns pentru cei dez-

interesați de efort. Ea nu constituie un secret, totuși este ascunsă. De latura ezoterică țin, așadar, cele două dialoguri.*

În *Philebos*, primul obiect îl constituie sensibilul, plăcerea[20]; Platon desemnează această plăcere ca fiind infinitul.[21] Pentru reflecție, infinitul este ceea ce e nobil, ceea ce e suprem; dar în general, infinitul este tocmai indeterminatul în sine. Ce-i drept, el poate fi determinat în diverse moduri; însă atunci această determinare apare singulară, este ceva particular. Prin plăcere ne imaginăm singularul, sensibilul imediat; dar ea este ceva nedeterminat avînd în vedere că nu se autodetermină. Numai ideea este autodeterminare, identitate cu sine. Plăcerea este prin urmare ceva nedeterminat, iar Platon o opune restrictivului, limitei. În *Philebos* este vorba apoi în special despre opoziția dintre finit și infinit.[22] Închipuindu-ne această opoziție, nu ne gîndim că o dată cu cunoașterea naturii infinitului, a indeterminatului, se lămuresc lucrurile și în privința plăcerii; aceasta

* În cursul de filozofie a religiei, Hegel spune același lucru despre neoplatonicieni și în special despre Proclos (*n. t.*).

apare ca singulară, sensibilă, finită, în timp ce infinitul este ceea ce e metafizic. Dar aceste gînduri pure constituie elementul de substanță care lămurește totul, atît concretul imediat, cît și lucrurile aflate încă la distanță. Cînd Platon tratează despre plăcere punînd-o în opoziție cu înțelepciunea, trebuie să avem în vedere opoziția dintre finit și infinit.

Infinitul este indeterminatul care este capabil de ceva mai mult sau mai puțin, care poate fi mai intens sau nu, rece, cald, uscat, umed etc.[23] Finitul este în schimb limita, proporția, măsura[24] — determinația liberă și imanentă, cu care și în care rămîne libertatea, și unde libertatea își dă totodată existență. Considerațiile ulterioare ale lui Platon vizează acest lucru. Infinitul, care în sine trebuie să treacă în finit, are nevoie de materie pentru a se realiza — sau finitul, odată admis, este un element diferit, un altul, fiind cel ce e limitat; infinitul este informul; forma liberă ca activitate este finitul. Grație unității celor două iau naștere acum, de exemplu, sănătatea, căldura, frigul, uscăciunea, umiditatea, ca și armonia muzicală dintre sunetele înalte și cele grave, dintre mișcările mai

rapide și cele mai lente; în genere, grație unității unor asemenea contrarii ia naștere tot ce e frumos și desăvîrșit.[25] Așa sînt produse sănătatea, frumusețea etc., în măsura în care contrariile au o afinitate în acest sens; ele apar astfel ca un amestec al acestora. În locul conceptului de individualitate, anticii recurg adesea la acelea de combinație, de participare etc. Pentru noi acestea sînt expresii indeterminate, imprecise. Așadar, sănătatea, fericirea, frumusețea etc. apar ca rezultat al legăturii dintre aceste contrarii. Dar Platon spune că tot ce e produs astfel presupune ceva care generează un al treilea termen, cauza; acesta este mai deosebit decît elementele care duc la nașterea lui. Astfel, avem patru determinații: în primul rînd, nelimitatul, indeterminatul; în al doilea rînd, limitatul, măsura, determinația, limita, de care ține înțelepciunea; în al treilea rînd, combinația amîndurora, ceea ce nu e decît un produs; în al patrulea rînd, cauza[26], iar aceasta este în ea însăși tocmai unitatea elementelor diferite, subiectivitatea, forța, puterea asupra contrariilor, ceea ce are tăria de a suporta în sine contrariile. Latura puternică, viguroasă, spirituală este cea

care poate suporta în sine opoziția; spiritul poate suporta contradicția supremă — latura slabă, fizică n-o poate face; aceasta dispare de îndată ce se ivește altceva în loc. Or, această cauză este acel νοῦς care guvernează lumea; el se află la originea frumuseții lumii.[27]

Cea mai renumită capodoperă a dialecticii platoniciene este dialogul *Parmenide*. Aici, Parmenide și Zenon sînt înfățișați cînd îl întîlnesc pe Socrate la Atena; esențială rămîne însă dialectica reprezentată prin glasul lui Parmenide și al lui Zenon. Chiar de la început, caracterul acestei dialectici este înfățișat mai îndeaproape după cum urmează.

Parmenide îl laudă pe Socrate că a făcut exerciții cu Aristotel — care este un altul, nu cel vestit, după cum arată cronologia —, pentru a defini natura a ceea ce este frumos, drept, bun etc. Acesta este un sentiment frumos și divin. El spune că din tinerețe ar trebui Socrate să facă tot mai multe exerciții în această chestiune aparent inutilă, numită în popor flecăreală metafizică; altfel i-ar scăpa adevărul; el ar trebui să examineze ceea ce se poate cuprinde cu gîndul; căci doar aceasta există. Am remarcat

deja că oamenii au crezut dintotdeauna că adevărul nu poate fi găsit decît prin reflecție*; în procesul reflecției descoperim gîndul, transformăm în gînduri ceea ce ni se înfățișează sub forma reprezentării și a credinței.

Socrate îi răspunde atunci lui Parmenide: „Fiindcă îmi pare că astfel nu ar mai fi deloc anevoios să se afirme că lucrurile existente primesc a fi și asemenea și neasemenea și cîte altele".** Parmenide răspunde: „Iată însă ce mai trebuie să faci, pe lîngă cele sus-numite: să cercetezi toate cîte urmează din ipoteză, nu numai în presupunerea că lucrul în cauză este, ci și în presupunerea că însuși acel lucru nu este; aceasta, dacă vrei să te exercitezi așa cum se cuvine." În presupunerea că „pluralitatea este, să cercetezi ce trebuie să decurgă pentru pluralitate însăși, în raport cu sine și în raport cu Unul". (Ea va fi devenit astfel opusul ei înseși. Pluralitatea se transformă în Unul, fiind privită în virtutea determinației în care trebuie

---

* Cf. *Enciclopedia*, Introducere din 1827 (*n. t.*).

** Traducere de Sorin Vieru. — Vezi Platon, *Opere*, VI (*Parmenide*, 135e–136a, b, c, 166c), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989 (*n. t.*).

privită. Iar aceasta este minunăția pe care o putem descoperi cît privește gîndirea, atunci cînd ne propunem să examinăm asemenea determinații pentru ele însele.) „Și la fel ce decurge pentru Unu în raport cu sine și în raport cu pluralitatea.“ Iată ce trebuie cercetat!

„Și la fel, dacă pluralitatea nu este, să cercetăm iarăși ce va decurge pentru Unu și pentru pluralitate, atît în raport cu sine cît și în raport cu celălalt; apoi, luînd de rîndul acesta ca ipoteză că asemănarea este sau că ea nu este, ce va rezulta în fiecare dintre cele două ipoteze, pentru înseși cele presupuse, ca și pentru celelalte, atît în raport cu sine cît și în raport cu celălalt. La fel trebuie argumentat în privința neasemănării, a mișcării și a repausului, a nașterii și a pieirii, precum și a chiar existenței și non-existenței ca atare.“ Exersîndu-te astfel „în chip desăvîrșit“, vei cunoaște adevărul esențial. Acesta este prețul cel mare pe care Platon îl pune pe cercetarea dialectică. Nu este o cercetare a exterioritații, ci doar a ceea ce trebuie considerat ca determinație. Acestea sînt deci gînduri pure, ele sînt conținutul; cercetarea lor este vie, ele nu sînt moarte, ci se mișcă. Iar dinamica gîndurilor pure constă în faptul

că ele devin alteritatea lor înselor, dovedind că doar unitatea lor este cu adevărat legitimă.

Rezultatul dialecticii din *Parmenide* este, așadar, că „fie că Unul este, fie că nu este, atît el însuși cît și celelalte idei" (repausul, mișcarea, nașterea, pieirea etc.), „atît față de sine cît și unele față de altele, sînt și nu sînt toate și întru totul, apar și nu apar". Rezultatul acesta, că Unul care este este și nu este în același timp, poate părea straniu. Cu reprezentările noastre obișnuite sîntem foarte departe de a lua drept idei aceste determinații absolut abstracte: Unul, ființa, neființa, apariția, repausul, mișcarea etc. Dar Platon consideră drept idei aceste lucruri absolut universale; ele sînt înfățișate dialectic, constituind în esență identitatea cu alteritatea lor, iar acesta e adevărul.

Un exemplu îl oferă devenirea: în devenire e ființă și neființă; autenticitatea amîndurora stă în devenire; ea este unitatea amîndurora, acestea fiind inseparabile și totuși diferite; căci ființa nu e devenire, dar nici neființa.*

---

* Cf. *Logica*, cap. I (*n. t.*).

Prin urmare, acest rezultat ni se pare a fi de tip negativ; fiind cu adevărat prim, *prius*, el nu este afirmativ, nu este o negare a negației; aici nu se exprimă această afirmație. Poate că rezultatul acesta din *Parmenide* nu ne mulțumește. Neoplatonicienii, în special Proclos, consideră totuși tocmai această expunere din *Parmenide* ca pe o teologie autentică, adevărata dezvăluire a tuturor misterelor esenței divine. Căci esența divină este Ideea în general, așa cum este ea fie pentru conștiința sensibilă, fie pentru intelect, pentru gîndire. În măsura în care Ideea este ceea ce se gîndește pe sine în mod absolut, ea este activitatea gîndirii în sine; și nici dialectica nu este altceva decît activitatea gîndirii de sine, considerată în ea însăși. Neoplatonicienii socotesc că această relație este doar de natură metafizică și au recunoscut în ea teologia, dezvoltarea misterelor esenței divine.

Dialectica lui Platon nu trebuie totuși recunoscută ca împlinită din orice punct de vedere. În ea este vorba îndeosebi despre a arăta că, admițîndu-se de exemplu doar Unul, acesta însuși conține determinația pluralității sau că în multiplu există determinația unității, dacă examinăm acest aspect. Nu se poate spune că toată

dinamica dialecticii lui Platon se desfășoară în mod riguros astfel, căci adesea apar considerații exterioare care influențează dialectica sa. De pildă, Parmenide spune că dacă Unul este, el nu e echivalent cu „este", astfel încît Unul și „este" sînt diferite. Ambele sînt diferite; așadar, propoziția „Unul este" conține o diferențiere; prin urmare, aici se ascunde multiplul, și spunînd Unu, spun deja multiplu.[28] Deși este corectă, această dialectică nu este absolut pură, de vreme ce începe cu o astfel de legătură între două determinații.

II

FILOZOFIA NATURII

Filozofia naturii a lui Platon este definită fundamental în *Timaios*. Nu putem să intrăm chiar în detalii, în aspecte particulare; de altfel, acestea nici nu sînt prea interesante. *Timaios* este fără îndoială prelucrarea unei opere concepute de fapt de către un pitagoreic.* Alții au spus chiar că *Timaios* n-ar fi decît un extras făcut de un pitagoreic pe baza unei opere mai ample a lui Platon. Dar prima ipoteză este mai probabilă.

Platon oferă aici mai întîi o reprezentare a devenirii lumii. Dumnezeu este Binele; dar Binele nu este nicidecum invidios în sine; de

---

* *Timaios din Locres*, considerat de Proclos, la începutul comentariului său despre *Timaios*, ca operă din care s-a inspirat Platon. Este vorba de fapt despre un text apocrif (*n. t.*).

aceea Dumnezeu a vrut să facă lumea cît mai asemănătoare cu el.[29] Aici Dumnezeu nu are încă nici o determinație; de altfel, în *Timaios* Platon o ia de mai multe ori de la început. Faptul că Dumnezeu este lipsit de invidie constituie un gînd important, frumos, adevărat. La antici în schimb, Nemesis, Dike, Destinul, Invidia este singura determinație a zeilor; ei înjosesc ce e însemnat, nu pot tolera ce e respectabil și sublim. Simpla reprezentare a lui Nemesis nu conține încă nici o determinație morală. Pedeapsa, impunerea moralității împotriva imoralității, este o înjosire a ceea ce depășește măsura; însă această măsură încă nu este reprezentată ca moralitate.

În epoca noastră se spune într-adevăr că Dumnezeu este un Dumnezeu ascuns, pe care nu-l putem cunoaște. De asemenea este în spiritul epocii noastre să i se atribuie lui Dumnezeu invidia; căci de ce nu s-ar revela el, dacă am vrea să-l luăm mai în serios? Căci altfel nu facem decît să lăsăm deoparte superioritatea lui Dumnezeu și să ne vedem de interesele și părerile noastre meschine etc. Așadar, potrivit lui Platon, Dumnezeu este lipsit de invidie.

Platon spune în continuare că Dumnezeu a descoperit ceea ce era deja vizibil, nu în repaus, ci în mișcare și agitație accidentală. De aici rezultă că Platon ar presupune că Dumnezeu nu este decît un rînduitor al materiei și că aceasta era de sine stătătoare cînd a descoperit-o el. Dar aceste raporturi nu sînt filozofeme, dogme ale lui Platon, el nu le ia în serios. Este doar o introducere menită să promoveze astfel de determinații precum cea de materie. Trebuie să știm că, dacă începem în filozofie cu Dumnezeu, ființă, spațiu, timp etc., adică dacă vorbim despre ele în mod nemijlocit — acesta este el însuși, potrivit naturii lui, un conținut nemijlocit, la început doar nemijlocit; și trebuie să știm că, fiind nemijlocite, aceste determinații sînt totodată nedeterminate în sine. Astfel, Dumnezeu nu este încă determinat, este gol pentru gîndire. În demersul său, Platon ajunge apoi la alte determinații; iar abia acestea sînt Ideile. El spune că Dumnezeu a considerat că ordinea este mai bună; acesta este un mod de exprimare naiv. La noi s-ar cere numaidecît ca existența lui Dumnezeu să fie mai întîi dovedită și nici nu s-ar determina vizibilul. La Platon acesta este mai mult un mod de exprimare

naiv; prin el se dovedește mai întîi determinația autentică, determinația Ideii, care apare abia mai tîrziu. Platon continuă astfel: reflectînd că vizibilul, neinteligibilul, nu poate fi mai frumos decît raționalul, că intelectul nu poate participa la nimic în absența sufletului, Dumnezeu a plasat intelectul în suflet, iar pe acesta în corp, pentru că intelectul n-ar putea participa la vizibil fără a avea corp, și le-a reunit astfel încît lumea a căpătat suflet și inteligență[30]; acesta este realul, autenticul, întregul.

Platon trece imediat la Ideea corporalității. Întrucît sufletul urma să devină corporal, vizibil, palpabil, dar fără foc nu poate fi văzut nimic, iar fără pămînt, fără ceva solid, nu poate fi pipăit nimic, Dumnezeu a făcut chiar de la început pămîntul și focul. Cele două nu pot fi reunite însă fără un al treilea element; e nevoie de un intermediar care să le țină laolaltă; dar legătura cea mai frumoasă este cea care realizează unitatea supremă dintre sine însăși și ceea ce ține ea laolaltă. Această legătură se înfăptuiește cît se poate de frumos prin analogie, prin raportul constant; însă analogia există atunci cînd din trei numere sau mase sau forțe,

termenul mediu se raportează la al treilea precum se raportează primul la el, și invers, se raportează la primul ca al treilea la el; așadar: a la b, precum b la c. Întrucît termenul mediu a devenit astfel primul și ultimul, și invers, ultimul și primul au devenit termen mediu, rezultă că toți au devenit una și sînt identici.[31] Acesta este un raționament cunoscut din logică*; acest raționament rămîne forma care apare în silogismul obișnuit, fiind însă elementul rațional; diferențele le constituie extremele, iar identitatea e ceea ce le unifică.

Raționamentul conține întreaga raționalitate, Ideea, cel puțin din punct de vedere exterior. De aceea este nedrept să vorbim de rău despre raționament și să nu-l recunoaștem ca formă supremă și absolută. În schimb, cît privește raționamentul intelectului, avem dreptate cînd îl respingem. El nu are un termen mediu de acest tip; fiecare diferență este socotită aici independentă, diferită, apare într-o formă proprie și autonomă, avînd o determinație specifică în raport cu o alta. Filozofia platoniciană suprimă această situație; aici elementul speculativ con-

---

* Cf. *Logica*, Partea a III-a (*n. t.*).

stituie forma propriu-zisă, autentică a raționamentului. Termenul mediu unifică la maximum extremele; ele nu rămîn autonome, nici în raport cu ele însele, nici în raport cu termenul mediu. Acesta din urmă devine ambele extreme, iar ele devin termen mediu; abia atunci rezultă că toți cei trei termeni sînt în mod necesar aceiași și astfel unitatea este constituită. În schimb, în raționamentul intelectului, această unitate nu e decît unitatea unor conținuturi esențial diferite, care rămîn așa; aici un subiect este reunit cu altul, o determinație cu alta sau chiar un concept cu altul printr-un termen mediu. Dar esențială este identitatea, sau faptul că subiectul este reunit cu sine însuși, nu cu altul, în termenul mediu. Deci în silogismul rațiunii un subiect, un conținut, este reprezentat reunindu-se cu el însuși prin altul și în altul; aceasta rezidă în faptul că extremele au devenit identice — una se reunește cu cealaltă, ambele fiind însă identice. Altfel spus, aceasta este natura lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu devine subiect, aceasta înseamnă că el îl creează pe fiul său, creează lumea și se realizează în această realitate, care apare drept altceva, dar rămîne totodată identic cu sine însuși, elimină căderea

și se reunește în altceva doar cu sine; abia așa Dumnezeu este spirit. Dacă ridicăm nemijlocitul deasupra mijlocitului și spunem apoi că acțiunea divină este nemijlocită, există pentru aceasta o bună justificare; dar faptul concret este acela că Dumnezeu este un raționament care se reunește cu sine însuși. Astfel, filozofia platoniciană conține tot ce poate fi mai înalt. Nu sînt desigur decît gînduri pure, care conțin însă totul; și în toate formele concrete este vorba numai despre determinațiile gîndirii.

Platon continuă apoi: pe teritoriul vizibilului, extremele erau așadar pămîntul și focul, ceea ce e solid și ceea ce e însuflețit. Ceea ce e solid avea nevoie de doi termeni medii, pentru că el nu e numai extins, ci și profund. Și astfel Dumnezeu a așezat între pămînt și foc aerul și apa, și anume în funcție de două relații, în așa fel încît aerul se raportează la foc precum apa la pămînt.[32] Găsim astfel un termen mediu fracționat, iar numărul patru, care apare aici, este în natură un număr fundamental. Motivul pentru care ceea ce nu e decît trinitate în silogismul rațiunii devine cuaternitate în natură rezidă în caracterul naturii, întrucît în natură apare separat ceea ce în gînd este nemijlocit

una. Constituind o opoziție, termenul mediu este desigur dublu. Unul este Dumnezeu, al doilea, intermediarul, este Fiul, al treilea Spiritul; aici, termenul mediu este simplu. Dar în natură, opoziția însăși e dublă, pentru a exista ca opoziție; astfel, dacă numărăm, avem patru. Așa se întîmplă și în cazul reprezentării lui Dumnezeu. Aplicînd-o asupra lumii, avem drept termen mediu natura și spiritul existent — natura ca atare și spiritul existent, reîntoarcerea naturii, drumul reîntoarcerii; iar faptul de a se fi reîntors este spiritul. Acest proces viu — această diferențiere și admiterea diferențiatului ca fiind identic cu sine — este Dumnezeu cel viu.

Platon spune în continuare că lumea vizibilă și palpabilă a fost făcută grație acestei unități; prin faptul că i-au fost date elemente întregi și nedivizate, lumea este desăvîrșită, nu îmbătrînește și nu se îmbolnăvește; căci bătrînețea și boala se datorează doar acțiunii elementelor exterioare excesive; aceasta nu se poate întîmpla aici, întrucît lumea are chiar în sine aceste elemente. Ea are o formă perfectă, este o sferă; boala și bătrînețea apar, așadar, din cauză că astfel de elemente acționează din exterior asupra unui corp; finitudinea constă în

faptul că există o diferență, o exterioritate, pentru un obiect oarecare.

Și în Idee există determinație, limitare, diferențiere, alteritate, dar acestea sînt totodată destrămate, conținute, reținute în Unul; există astfel o diferență, care nu generează nici o finitudine, căci această diferență este în același timp suprimată. Finitudinea este deci în infinitul însuși — iată un gînd important!

Dumnezeu a imprimat lumii cea mai adecvată mișcare, mișcarea circulară, care are alte șase mișcări. Delimitîndu-se de acestea, le-a lăsat în seama naturilor dezordonate.[33] De vreme ce Dumnezeu a vrut să facă lumea să semene cu el însuși, el i-a dat un suflet pe care l-a plasat în centru, extinzîndu-l apoi asupra Întregului pe care l-a înconjurat cu acest suflet. Lumea este astfel o totalitate; prin toate acestea, Dumnezeu a transformat într-un Dumnezeu fericit această lume cunoscută sieși, autosuficientă, care nu are nevoie de nimic altceva.[34]

Termenul mediu este, așadar, factorul autentic. Dacă am pornit deci de la materie și am căutat să spunem apoi că Platon a considerat

materia drept autonomă, acest demers este greșit, conform celor abia citate. Ceea ce există în sine și pentru sine, ceea ce e fericit este abia acest Dumnezeu, această identitate.

Dacă am vorbit în final despre suflet nu înseamnă, spune Platon, că el este și cel din urmă, ci aceasta se datorează doar modului nostru de a vorbi; sufletul este dominant, este elementul regal; ceea ce ascultă de el nu este de sine stătător și etern. După cum am și remarcat, în asemenea expuneri pot fi arătate, așadar, contradicțiile lui Platon; dar important este ce consideră el drept autentic. Ceea ce urmează ne va înfățișa mai amănunțit natura ideii platoniciene. Căci Platon spune că esența sufletului a fost creată astfel: Dumnezeu a reunit într-un al treilea tip de esență, care are rol de termen mediu, esența nedivizată, care rămîne mereu identică sieși, și esența divizată, care e fizică. Acest al treilea tip de esență ține de natura a ceea ce e identic cu sine și de natura Celuilalt. Divizatul se numește la Platon și Celălalt, luat ca atare, iar nu un altul în raport cu ceva oarecare. Deci pornind de aici, Dumnezeu a făcut acest al treilea termen ca interme-

diar între nedivizat și divizat, a admis caracterul diferit al celor trei, conform celor trei esențe, și apoi le-a reunit pe toate într-o idee, introducînd forțat în ceea ce e identic cu sine natura Celuilalt, care este greu de îngemănat.

Cu această violență se manifestă conceptul, care idealizează pluralitatea, ceea ce există separat, și o plasează în registrul ideii. Făcînd una din toate cele trei, Dumnezeu a divizat iarăși totul în atîtea părți cîte se cuveneau.[35] Abia acest tot este adevărata materie sau substanță în general. Platon a redivizat deci această subiectivitate, iar modul acestei împărțiri este exprimat în funcție de determinația numerelor. Aici apar renumitele numere pitagoreice, pe care Cicero, care nu le înțelegea deloc, le numește numere platoniciene.* Vorbind despre filozofia pitagoreică am amintit deja această manieră de a număra; sînt raporturi simple, care exprimă ca numere, în simplitatea lor de început, ceva ce poate părea să corespundă mai bine gîndirii, dar indeterminarea survine de în-

* Cf. articolul lui Böckh, mare filolog german din epocă, în studiile lui Daub și Kreuzer (*n. t.*).

dată. Seria de bază este foarte simplă: 1, 2 și 3; apoi 4, pătratul lui 2; 9, pătratul lui 3; 8, cubul lui 2; și 27, cubul lui 3. Platon a inclus în această serie termeni noi, potrivit atît progresiei geometrice cît și celei aritmetice; el spune despre întreaga serie că, dacă este tăiată în două și i se suprapun părțile, se formează două cercuri, unul interior și altul exterior etc. Totuși cu aceste raporturi numerice nu ajungem departe; ele nu oferă nimic conceptului, Ideii. Raporturile, legile naturii nu pot fi exprimate prin aceste numere aride. Este un raport empiric, care nu reprezintă determinația fundamentală din proporțiile naturii. Platon spune apoi că însuși cercul interior aparține sufletului, este esența sufletului, sistemul acestuia; sufletul este centrul, penetrează aceste cercuri și le încorporează, el are în sine temeiul unei vieți raționale permanente.[36] Aceasta este determinația universală a sufletului, care este instaurat în lume și o guvernează; iar în măsura în care ceea ce este substanțial și constituie materia seamănă cu el, identitatea lui se afirmă în sine.

Astfel, la Platon, ideea de lume este cea a unui Dumnezeu fericit în sine; el îi opune aces-

tei lumi divine o copie, o a doua lume, lumea care a luat naștere și este vizibilă.[37] Ceea ce ține de apariție și dispariție nu putea fi echivalat cu prima Idee; dar s-a oferit o imagine în mișcare a eternului, făurită conform numărului, iar această imagine eternă care se mișcă potrivit numărului este ceea ce numim timp. Vorbim despre trecut și viitor ca părți ale timpului; însă timpul adevărat este veșnic, este prezentul etern; timpul ca imagine nemijlocită a eternului nu are trecut și viitor.[38] Momentele reale ale timpului, ale principiului mișcării temporale, care există în sine și pentru sine, sînt soarele, luna și planetele; ele slujesc la determinarea și la conservarea raporturilor numerice ale timpului;[39] ele sînt timpul realizat. Astfel, lumea eternă are o copie în lumea care aparține timpului; dar în raport cu ea, aceasta constituie o a doua lume, al cărei caracter inerent este esențial schimbător. Acea imagine a eternului rămîne în unitate, în determinația a ceea ce este identic cu sine. Acesta din urmă și Celălalt sînt contrariile cele mai abstracte pe care le-am avut mai sus. Instaurată în timp, lumea eternă capătă astfel două forme: forma a ceea ce este identic cu sine și forma Celui-

lalt, a ceea ce se înșală.[40] Ca principiu universal, acest principiu al Celuilalt este ca o doică; aceasta conservă totul, face ca totul să subziste, astfel încît totul ajunge să se împlinească. Astfel, acest principiu este ceva inform, esența universală a ceea ce numim materie. Aici materia este ceea ce e substanțial în mod relativ, subzistența în general, existența exterioară; ea este existența abstractă, care nu e decît pentru sine. De ea delimităm în reflecția noastră forma; iar după Platon, forma ajunge să subziste abia cu ajutorul doicii.

În această lume supusă schimbării, forma este acum figura spațială.[41] Și aici Platon ajunge la expunerea configurațiilor; printre acestea triunghiul este fundamental. Și atunci, Platon spune în mod pitagoreic că triunghiul este alcătuit conform raporturilor numerice originare, iar asamblarea triunghiurilor în funcție de raporturile numerice constituie elementele sensibile. Iată deci fundamentul!

Platon trece apoi[42] la fizica speculativă și la fiziologie, domenii în care nu-l vom urmări. Fiind un început, este o încercare copilărească. Adesea se poate recunoaște și gîndul specu-

lativ, dar de cele mai multe ori cercetarea vizează aspecte cu totul exterioare: de exemplu, finalitatea etc. Cunoașterea empirică este aici încă imperfectă. Unele momente conțin ceva universal, de pildă culorile[43], pornind de la care el trece iarăși la considerații mai generale. Curioasă este această manieră de a o lua de mai multe ori de la început; ea nu se datorează faptului că *Timaios* este un conglomerat, ci vine dintr-o necesitate lăuntrică. Trebuie să începem de la abstract pentru a ajunge la adevăr, la concret, iar acesta apare abia mai tîrziu; iar dacă îl obținem, acesta are din nou aparența și forma unui început, mai ales la Platon, care procedează într-o manieră lipsită de rigiditate.

Platon spune că în cercetarea naturii trebuie să distingem două cauze: cauza necesară și cea divină. Trebuie să căutăm peste tot divinul în vederea unei vieți fericite; această preocupare constituie un scop în sine și pentru sine și în ea rezidă fericirea, în măsura în care natura noastră este capabilă de aceasta; trebuie să cunoaștem cauzele necesare, în vederea lucrurilor pe care nu le putem cunoaște altfel. Aceasta este cercetarea exterioară a obiectelor, a contextu-

lui și relațiilor lor etc. În sfera divinului, creatorul este Dumnezeu; divinul aparține acelei prime lumi divine, înțelese nu ca o lume de dincolo, ci ca o lume actuală. Dumnezeu a încredințat ajutoarelor sale zămislirea și rînduirea lucrurilor pieritoare. Aceasta este o modalitate facilă de a trece de la divin la finit, la pămîntesc. Aceste ajutoare au imitat atunci divinul, pentru că au avut în ele însele principiul nemuritor al unui suflet. Astfel ele au făcut un trup muritor și au plasat în el o imagine pieritoare (εἶδος) a ideii de suflet. Această imagine pieritoare conține plăcerea și pasiunile puternice și necesare: tristețea, curajul, frica, amărăciunea, speranța etc. Toate aceste simțăminte aparțin sufletului muritor; iar pentru a nu întina divinul, ajutoarele lui Dumnezeu i-au dat drept sălaș acestui element muritor o altă parte a trupului, făurind astfel un istm, o limbă de pămînt între cap și piept.* Simțămintele, pasiunile etc. sălășluiesc adică în piept, în inimă. Dar pentru a face ca inima să fie cît mai desăvîrșită cu putință, ajutoarele lui Dumnezeu i-au dat

---

* În *Prelegeri de istorie a filozofiei*, fraza continuă cu „așezînd adică gîtul între ele“ (*n. t.*).

plămînii, care nu au sînge, și au îndrumat aerul și băuturile spre inimă, ca s-o răcorească.*

Foarte ciudat este ceea ce spune Platon apoi despre ficat: Pofta de a mînca și a bea îi este dată părții iraționale a sufletului, cea care nu ascultă de rațiune. Ficatul este creat deci pentru ca forța gîndului să coboare spre această parte irațională și să-i arate modelele, arhetipurile care o înspăimîntă. Odată potolită, această latură a sufletului are parte în timpul somnului de viziuni, căci cei care ne-au făcut, amintindu-și de porunca eternă a Tatălui de a zămisli cît se poate de bine trupul muritor, au înzestrat cu darul profeției partea mai rea. Platon atribuie deci darul profeției laturii iraționale, trupești a omului. Și deși se crede adesea că la Platon revelația etc. ar fi atribuită rațiunii, această opinie este totuși falsă; ea are o rațiune, spune el, dar în iraționalitate. Nici un om stăpîn pe rațiunea sa nu este capabil de o profeție autentică și divină. Profeția survine doar cînd forța intelectului este încătușată în timpul somnului sau cînd este alterată de boală ori entu-

* *Ibidem*, 69 c–70 e (*n. t.*).

ziasm; dar ea trebuie interpretată și explicată de omul lucid; căci cine mai delirează nu știe să explice. S-a spus deja din timpuri străvechi că stă doar în puterea celui lucid posibilitatea de a se cunoaște pe sine și de a cunoaște ceea ce este al său.[44] Acestea sînt principalele momente ale filozofiei naturii a lui Platon.

III

FILOZOFIA SPIRITULUI

În legătură cu organismul spiritului teoretic, la Platon nu găsim o conștiință definită. Delimitările operate în privința cunoașterii sînt într-adevăr foarte importante; dar ele au fost deja menționate. Iar ceea ce ne poate interesa din ceea ce revine laturii spiritului este ideea lui Platon despre natura morală a omului. Această natură morală este cea pe care o explică în cărțile sale din *Republica*. Această natură morală a omului ni se pare a fi departe de stat. Dar la Platon există tocmai marea conștiință că, dacă vrem să cercetăm cu adevărat natura morală a omului, astfel încît ea să-și dobîndească drepturile și să se realizeze, nu putem face acest lucru decît în cadrul organismului statului.

Platon a oferit prin urmare în *Republica* sa un așa-zis ideal de constituție a statului, care a devenit proverbială în sensul că este o himeră, în sensul că, deși poate fi concepută și chiar realizată, se pune însă condiția ca oamenii să fie minunați, ca și cum ei ar trăi pe lună; dar că nu este realizabilă pentru oamenii deja existenți și că un asemenea ideal este prin urmare absolut inutil. Ceea ce am menționat deja în legătură cu raportul dintre filozofie și stat arată că idealul respectiv nu poate fi luat în acest sens. Dacă în genere un ideal conține un adevăr grație ideii, conceptului, atunci el nu e o himeră, ci este autentic; iar un asemenea ideal nu e deloc nefolositor, lipsit de vigoare, ci este realul. Idealul autentic nu trebuie să fie real, ci este real.

Trebuie să știm însă ce este real; în viața obișnuită totul este real, dar există o diferență între lumea fenomenală și realitate. Deși temporalitatea, efemeritatea, există și poate da cuiva destulă bătaie de cap, aceasta nu este totuși o adevărată realitate, cum nu sînt nici particularitatea subiectului, dorințele și înclinațiile lui.

În legătură cu această remarcă trebuie să ne gîndim la distincția făcută anterior în cadrul filozofiei platoniciene a naturii: lumea eternă, ca Dumnezeu fericit în sine, este realitatea, nu cea transcendentă, cea de dincolo, ci lumea reală actuală, privită în adevărul ei, nu așa cum e percepută de simțuri, de auz, văz etc. Dacă privim astfel conținutul ideii platoniciene, va rezulta că Platon a înfățișat de fapt moralitatea greacă în substanța ei. Viața publică a grecilor constituie adevăratul conținut al *Republicii* lui Platon. Platon nu este omul care să umble cu principii și teorii abstracte; adevăratul său spirit a cunoscut și a înfățișat adevărul; iar aceasta nu putea fi altul decît adevărul lumii în care a trăit, adevărul acestui spirit unic care a fost la fel de viu în el ca și în Grecia. Nimeni nu poate sări peste epoca sa, spiritul epocii sale este și spiritul său; dar se pune problema să-l cunoaștem potrivit conținutului său.

Mai întîi trebuie să observăm mai amănunțit modul în care Platon abordează subiectul: el spune că trebuie să se arate ce este dreptatea.*

---

* Este vorba despre investigația din *Republica* (368 d–369 a) — (*n. t.*).

Platon spune în felul său simplu și naiv : în această situație lucrurile stau ca și cum cuiva i s-a dat să citească de departe niște litere mici, dar aceleași litere se găsesc scrise și mai pe-aproape, cu caractere mai mari. El va prefera să le citească mai întîi pe acestea din urmă. Iar după aceea îi va fi ușor să le citească și pe cele scrise mărunt. La fel vrea să procedeze Platon acum cu dreptatea. Ea nu există doar în individ, ci și în stat, unde va fi exprimată la o scară mai mare și va fi mai ușor de recunoscut. Astfel, printr-o comparație, el conduce problema dreptății către cercetarea statului.

Principala idee care stă la baza *Republicii* este cea care trebuie privită ca principiu al moralității grecești, anume aceea că eticul se află în situația de element substanțial, așa încît orice subiect individual nu acționează, nu trăiește și nu se desfată decît în acest spirit — astfel subiectivul își găsește o a doua natură spirituală în acest mod de a fi, ca obicei și cutumă a elementului substanțial. Aceasta este determinația de bază.

Determinația opusă acestui raport substanțial dintre indivizi și cutumă este arbitrarul su-

biectiv al indivizilor, morala subiectivă; indivizii nu acționează din proprie inițiativă, din respect și venerație pentru instituțiile statului, ale patriei, ci iau hotărîri de la sine, din proprie convingere și, după o reflecție morală, se conformează acesteia. Acest principiu al libertății subiective este ulterior, este principiul epocii moderne, dezvoltate. El a apărut și în lumea greacă, dar ca principiu al decadenței statelor grecești, a vieții grecești. El a însemnat decadență pentru că spiritul grec, constituția statului, legile nu prevăzuseră și nu puteau să fi prevăzut că în cadrul lor va apărea acest principiu. Cele două principii nu sînt omogene; și astfel obiceiurile și cutumele grecești au trebuit să dispară. Or, Platon a cunoscut și a înțeles spiritul, adevărul lumii sale, și l-a expus precizînd că vrea să înlăture acest nou principiu, să-l facă imposibil în republica sa. Punctul de vedere în care se plasează este deci unul substanțial, avînd la bază elementul substanțial al epocii sale; dar acest punct de vedere nu este decît relativ substanțial, întrucît el este doar un punct de vedere grecesc, iar principiul ulterior este exclus în mod conștient. Acestea

sînt trăsăturile generale ale idealului platonician despre stat și din această perspectivă trebuie privit acest ideal. Investigațiile care urmăresc dacă un asemenea stat este posibil și este cel mai bun, investigații ce se bazează pe cele mai noi puncte de vedere, nu pot conduce decît la păreri greșite. În statele moderne există libertatea conștiinței; orice individ poate pretinde dreptul de a se ocupa de interesele sale; dar ideea platoniciană exclude acest lucru.

Vreau să indic acum mai precis principalele momente, în măsura în care ele prezintă interes pentru filozofie. Am remarcat deja că se pleacă de la ideea de dreptate și că Platon spune că e comod să privim dreptatea în cadrul statului. Dar nu comoditatea îl îndeamnă să procedeze astfel, ci faptul că dreptatea poate fi înfăptuită numai dacă omul este un membru al statului, care ca atare este în esență moral. Doar dreptatea presupune că omul drept nu există decît ca membru moral al statului. Trecînd la o tratare mai amănunțită, Platon analizează apoi organismul comunității morale, adică deosebirile

de substanță morală. El dezvoltă momentele existente conceptual; acestea nu sînt independente, ci doar ținute laolaltă, într-o unitate. Aceste momente ale organismului moral apar sub trei forme: în primul rînd categoriile sociale, în al doilea rînd virtuțile și în al treilea, acestea ca momente ale subiectului.

În absența categoriilor sociale, fără această împărțire în mase mari, statul nu are organism: aceste mari diferențieri sînt deosebiri de substanță. Platon indică trei categorii sociale: 1 — paznicii, oameni de stat cu o formație esențialmente filozofică și care dețin adevărata știință[45]; 2 — vitejii; 3 — categoria meșteșugarilor și a agricultorilor. Orice stat este în mod necesar un sistem al acestor sisteme în interiorul lui însuși. Platon trece apoi la determinații particulare, în parte mărunte, de care mai bine s-ar fi lipsit; de exemplu, vorbește despre titulaturi[46], despre educație, arată cum trebuie să se poarte doicile etc.[47]

Problema principală o constituie acum educația indivizilor pentru stat și mai ales capacitatea lor de a fi membrii primei categorii

sociale; cu acest prilej, Platon trece în revistă mijloacele de educație recomandate: religia, arta, știința. Homer și Hesiod sînt renegați, căci pe atunci s-a inițiat cercetarea serioasă asupra credinței în Zeus și în istoria homerică. El trece în revistă gimnastica și muzica și vorbește în special despre filozofie.[48]

Delimitînd astfel categoriile sociale, Platon indică drept rezultat faptul că într-un asemenea organism sînt vii toate virtuțile. Cele pe care le indică sînt patru la număr și au fost numite virtuți cardinale. Prima este știința și înțelepciunea; știința care nu se raportează la aspecte particulare și nu este avuția mulțimii, ci are în vedere întregul; ea corespunde primei categorii sociale.[49] A doua este vitejia, afirmarea fermă „a reprezentării drepte și legiuite despre cele ce sînt ori nu sînt primejdioase"; virtutea care, o dată ce e consolidată în suflet, nu se mai lasă clintită de dorințe și pasiuni; ei îi corespunde categoria socială a celor viteji.[50] A treia este cumpătarea, care are putere asupra pasiunilor și e răspîndită în întreg ca o armonie. Această virtute este generală, dar ea

privește în special cea de-a treia categorie socială care trebuie armonizată mai întîi, neavînd acea armonie absolută, proprie celorlalte categorii sociale.[51] Cea de-a patra virtute este dreptatea; ea se înfăptuiește prin aceea că fiecare individ își dă silința doar pentru un lucru, se preocupă numai de ceea ce se referă la stat, de un lucru care e cel mai adecvat naturii sale, astfel încît fiecare nu se ocupă de tot felul de treburi, ci doar de ceea ce îi revine. Dreptatea apare astfel drept a patra virtute, drept una dintre cele patru determinații, însă mai exact spus, ea constituie fundamentul întregului. Dreptatea se înfățișează de la sine, de vreme ce există întregul. Potrivit adevăratului ei concept, dreptatea înseamnă la noi libertate în sens subiectiv. La Platon, ea reprezintă faptul că raționalul ajunge să ființeze efectiv, să capete existență. Dreptul ca libertatea să acceadă la existență este universal. De aceea Platon plasează dreptatea atît de sus, ca determinație a întregului, și ca libertate, în sensul că libertatea rațională ajunge să existe datorită organismului statului; o existență care este apoi necesară, fiind un mod de a fi al naturii.

Platon definește în felul următor cea de-a treia formă sub care sînt înfățișate aceleași momente care există și în subiect.

Primul moment îl reprezintă trebuințele, foamea și setea, dintre care fiecare vizează doar ceva anume și atît; aceasta corespunde determinației celei de-a treia categorii sociale. Dar în fiecare conștiință există ceva care împiedică satisfacerea acestor trebuințe. Acesta este Logosul, raționalul; lui îi corespunde categoria conducătorilor. În afara celor două momente există un al treilea, mînia; pe de o parte, ea este înrudită cu dorințele, dar pe de altă parte este capabilă să le combată, situîndu-se de partea rațiunii. Omul poate depăși greutățile care se opun dorințelor; dar nici nu renunță la dreptul său pînă ce nu-l obține sau moare. Mînia corespunde categoriei celor viteji.[52] Astfel, înțelepciunea statului este aceeași ca la fiecare individ în parte. Acesta este deci modul în care Platon dispune întregul; expunerea ține de detaliu, ceea ce nu mai prezintă în sine interes.

Acum, cît privește celălalt punct de vedere, excluderea principiului libertății subiective,

acesta este o trăsătură principală a *Republicii* lui Platon. Urmarea acestei determinații, adică a excluderii principiului subiectivității, este în primul rînd că Platon nu îngăduie indivizilor să-și aleagă o categorie socială, fapt pe care noi îl pretindem drept necesar în ceea ce privește libertatea; conducătorii îi repartizează aici în schimb fiecăruia o anumită ocupație, ținînd seama de talentele, predispozițiile și educația acestuia.[53] În al doilea rînd, acestei determinații i se datorează faptul că Platon[54] nu permite ca în statul său să existe vreo proprietate. Proprietatea este o posesiune care îmi aparține mie, ca persoană determinată; în acest caz persoana mea ca atare ajunge să existe, accede la realitate; din acest motiv, Platon exclude proprietatea.* În al treilea rînd, el suprimă în statul său viața de familie, această specificitate în virtutea căreia familia constituie un întreg pentru sine; familia este personalitatea lărgită, un raport moral în cadrul moralității naturale, un raport exclusiv față de altceva. Conform conceptului libertății subiective, individul trebuie să aibă o proprietate; aceasta e la fel de nece-

---

* Cf. analiza proprietății în *Filozofia dreptului* (*n. t.*).

sară pe cît e de sfîntă familia. Platon cere ca imediat după naștere copiii să fie luați de la mamele lor și adunați de doici provenite dintre mamele care au născut. Femeile sînt distribuite prin tragere la sorți, astfel încît conviețuirea dintre bărbat și femeie nu presupune o înclinație personală și individul nu-și poate impune asemenea înclinații și gusturi particulare. Copiii capătă o educație comună.[55] Femeile, a căror menire esențială este viața de familie, sînt private aici de acest domeniu al lor. Ca urmare, Platon cere ca ele să pornească la război alături de bărbați, punîndu-le aproape pe picior de egalitate cu aceștia;[56] dar el are puțină încredere în vitejia lor și de aceea le pune în ariergardă, nu ca rezerve, ci pentru a-l speria pe dușman prin mulțimea lor.[57]

Prin excluderea proprietății și a vieții de familie, prin suprimarea libertății de a alege categoria socială, prin toate aceste prescripții care se referă la principiul libertății subiective, Platon crede că a închis ușa tuturor pasiunilor, urii, confruntării etc. El observase desigur că decăderea vieții grecești se datora faptului că indivizii ca atare începuseră să-și impună sco-

purile, înclinațiile, interesele, care puseseră stăpînire pe spiritul comunitar. De vreme ce însă acest principiu este necesar datorită religiei creștine — în care sufletul individului constituie un scop absolut, apărînd astfel în lume ca necesar conceptului de spirit —, vedem că la Platon constituția statului este una subordonată și nu poate îndeplini cerința superioară impusă unui organism moral. Principiul opus celui platonician este principiul căruia i s-a acordat întîietate ulterior, în special de către Rousseau, anume acela că liberul arbitru al individului ca individ, exprimarea individului, constituie o necesitate. Aici principiul a fost dus pînă la extrem și el se relevă în toată unilateralitatea lui.

Note

1. Tennemann, *Istoria filozofiei*, Leipzig, 1798–1819, vol. I, p. 416; vol. II, p. 190; Diog. Laertios, III, §§ 1–3.
2. Diog. Laertios, III, §§ 4–5.
3. *Ibidem*, § 29.
4. Platon, *Scrisoarea a VII-a*, p. 324 (p. 428).
5. Diog. Laertios, III, § 5.
6. Aristotel, *Metaphys.*, I, 6.
7. Diog. Laertios, III, §§ 6–7, 9.
8. Platon, *Scrisoarea a VII-a*, pp. 324–329 (pp. 428–437); *Scrisoarea a III-a*, p. 316 (pp. 410–411).
9. Platon, *Scrisoarea a VII-a*, pp. 329–330 (pp. 437–439).
10. *Ibidem*, pp. 345–350 (pp. 468–477). (Diog. Laertios, III, §§ 18–23); Platon, *Scrisoarea a VII-a*, p. 340 (p. 457).
11. Platon, *Scrisoarea a VII-a*, p. 326 (p. 431).

12. Prelegerile din 1825.
13. Diog. Laertios, III, § 23. (Menagius, *Comentarii la Diog. Laertios*); Aelian, *Var. histor.* II, 42; Plutarh, *Ad principem ineruditum, init.*, p. 779, ed. Xyl.
14. Diog. Laertios, III, § 2; Brucker, *Historia critica philosophiae*, vol. I, p. 653.
15. *Timaios*, p. 41 (p. 43).
16. *Timaios*, p. 47 (p. 54).
17. *Republica*, VII, 514a–516a.
18. *Menon*, p. 84 (pp. 355–356).
19. *Phaidros*, p. 245 (p. 38).
20. *Philebos*, p. 12 (pp. 133–134).
21. *Ibidem*, pp. 27–28 (pp. 166–167).
22. *Ibidem*, pp. 16–17 (pp. 142–143) și p. 23 (p. 157).
23. *Ibidem*, pp. 24–25 (pp. 158–160).
24. *Ibidem*, p. 25 (p. 160).
25. *Ibidem*, pp. 25–26 (pp. 160–163).
26. *Ibidem*, pp. 26–27 (pp. 163–165).
27. *Ibidem*, pp. 29–30 (pp. 169–172).
28. *Parmenide*, p. 142 (pp. 35–36).
29. *Timaios*, p. 29 (p. 25).
30. *Ibidem*, p. 30 (pp. 25–26).
31. *Ibidem*, pp. 31–32 (pp. 27–28).
32. *Timaios*, p. 32 (p. 28).
33. *Ibidem*, pp. 32–34 (pp. 28–31).
34. *Ibidem*, p. 34 (p. 31).

35. *Ibidem*, pp. 34–35 (pp. 31–32).
36. *Timaios*, pp. 35–36 (pp. 32–34).
37. *Ibidem*, p. 48 (p. 57).
38. *Ibidem*, pp. 37–38 (pp. 36–37).
39. *Ibidem*, p. 38 (p. 37).
40. *Ibidem*, pp. 48–49 (pp. 56–57).
41. *Ibidem*, p. 53 (p. 66).
42. *Ibidem*, p. 57 (p. 74) ș. urm.
43. *Ibidem*, pp. 67–68 (pp. 93–95).
44. *Ibidem*, pp. 70–72 (pp. 99–102).
45. *Republica*, II, pp. 369–376 (pp. 79–93).
46. *Ibidem*, V, p. 463 (p. 241).
47. *Ibidem*, p. 460 (p. 236).
48. *Ibidem*, II, p. 376; III, p. 412 (pp. 93–155); V, p. 472; VII fin. (pp. 258–375).
49. *Ibidem*, IV, pp. 427–429 (pp. 179–182).
50. *Ibidem*, pp. 429–430 (pp. 182–185).
51. *Ibidem*, pp. 430–432 (pp. 185–188).
52. *Ibidem*, IV, pp. 437–441 (pp. 198–206).
53. *Ibidem*, III, pp. 412–415 (pp. 155–161).
54. *Ibidem*, pp. 416–417 (pp. 162–164).
55. *Republica*, V, pp. 457–461 (pp. 230–239).
56. *Ibidem*, pp. 451–457 (pp. 219–230).
57. *Ibidem*, p. 471 (p. 257).

CUPRINS

Notă asupra ediției 5

PLATON 11
DIALECTICA 45
FILOZOFIA NATURII 69
FILOZOFIA SPIRITULUI 87

Note 101